AP

PAPELES DE SON ARMADANS

Año III Tomo IX. Núm. XXV

Revista mensual dirigida por Camilo José Cela

UNIVERSITY
OF MICHIGAN

JUN 16 1958

PERIODICAL
READING ROOM

San Martín de Fuentidueña

EL TALLER DE LOS RAZONAMIENTOS

Américo Castro: *Prioridad del entender.*

J. Aumente Baena:
La verdad personal y el hallazgo del «Tú».

EL HONDERO

José María Souvirón: *La tierra.* Vicente Gaos: *Mnemosyne.*

EL BANDO DE LOS ÁNGELES

Juan Eduardo Cirlot: *La pintura informalista en la Escuela de Barcelona.*

PLAZUELA DEL CONDE LUCANOR

Salvador Espriu: *Tres sorores.*

• • •

TRIBUNAL DEL VIENTO

• •

LA ATALAYA Y EL MAPA

•

LIBROS POR CORREO

Madrid - Palma de Mallorca

Abril, MCMLVIII

AP
60
.P22

LOS PAPELES DE SON ARMADANS, *XXV*.

Madrid - Palma de Mallorca

Abril, MCMLVIII

Se han tirado aparte cincuenta ejemplares sobre papel de hilo verjurado Vilaseca, numerados y con el nombre del suscriptor impreso.

Depósito Legal. P. M. 7. - 1958.

Imprenta Mossèn Alcover. - Calatrava, 68. - Palma de Mallorca

PAPELES DE SON ARMADANS

Año III — Tomo IX. Núm. XXV

Revista mensual dirigida por Camilo José Cela

San Martín de Fuentidueña

Los mozos de Fuentidueña
salen a cazar la liebre.
¡Ay, madre, cómo reluce,
sobre los montes, la nieve!

C. J. C., «*Romancerillo inédito*».

En «Judíos, moros y cristianos», libro que escribió, va ya para treinta meses, el vagabundo encargado de redactar, en sus fatigas de los caminos del monte, las sosegadas –e incluso cultas– líneas con que cada número de esta revista suele abrirse, se lee lo siguiente: «El río Duratón pasa por Fuentidueña bajo un puente de seis arcadas. Fuentidueña es pueblo con dos plazas y buenas fuentes, un vetusto y ruinoso castillo en el que estuvo preso el marqués de Villena, y al que Alfonso VIII se retiró después de la batalla de las Navas, una iglesia parroquial remendada y de cierto*

* *Cosas, ésta del encierro del de Villena y ésta otra del descanso del rey Alfonso, que no son verdad ya que el vagabundo –hombre*

empaque, la de San Miguel, las ruinas de los templos de Santa María la Mayor y San Martín, y no más que el recuerdo de los del Salvador y San Esteban».

El párrafo es triste, como triste viene siempre a ser la memoria de las históricas piedras agonizantes, pero el tiempo –el poco tiempo que voló, desde entonces, sobre el nítido cielo de Segovia– bien se ha encargado de hacerlo aún más triste todavía.

Don Pascual Madoz, español benemérito, al pasar por Fuentidueña no nos habla de los recuerdos del Salvador y San Esteban, ni de las ruinas de San Martín, aunque sí de las de la iglesia de Santa María, que «está suprimida por orden del Gobierno». Los gobiernos de España, a veces, son inclementes con Fuentidueña. Quizás para compensar de lo que calla, don Pascual Madoz nos cuenta –y muy bellamente– de la casa palacio de los condes de Montijo, «con una magnífica capilla en sus inmediaciones», del hospital de Santa María Magdalena, dentro de la población, y del que dicen de Peregrinos, a extramuros de la villa, «cuyo instituto es recoger por una noche a los pobres viajeros».

El vagabundo, al leer a don Pascual, duda entre imaginarse pobres o viajeros a los huéspedes del hospital de Peregrinos. No es lo mismo, aunque sí parecido, un pobre que viaja, que un viajero al que se compadece.

---

al que no duelen prendas– confundió, en sus revueltas culturas camineras, la Fuentidueña segoviana con Fuentidueña de Tajo, en el partido judicial de Chinchón, el último pueblo madrileño de la carretera de Valencia.

El pobre que va de camino, el mendigo errabundo, no es –si bien pudiera serlo– el andariego que inspira las lástimas («¡pobre caminante!») y apresta las caridades de la bolsa («tome usted, hermano, y que de alivio le sirva») y los socorros del corazón («lleve su cruz con entereza, buen hombre, que Dios se lo sabrá premiar en la otra vida») y los tiernos y apacibles instintos de quienes ofrecen, al desamparado, dormir a recaudo.

En el hospital de Peregrinos de Fuentidueña no se hila tan delgado y en él caben, por una noche, tanto el pobre de oficio y viajero de beneficio («una limosnita por amor de Dios, alta señora, a un pobre que va de paso») como el viajero de precisión al que el camino atemoriza y vuelve pobre de solemnidad y más pobre que nadie: –«vengo de enterrar a un hijo, caballero, apiadaos de mí».

Los españoles hemos pasado la noche en el hospital de Peregrinos de Fuentidueña. Los españoles –como el viajero a quien no llega la camisa al cuerpo– acabamos de enterrar a nuestro hijo San Martín de Fuentidueña. Como acontece con los hijos muertos, ya jamás lo volveremos a ver en nuestra casa.

Cuando «Judíos, moros y cristianos» se reedite, el tímido parrafillo de Fuentidueña –el papel que escribió el vagabundo gozando de la aleccionadora y cauta compañía de don Fabián Remondo y Larangas, sabio sacamuelas natural de Valdepinillos, aldehuela de guinda y nuez dependiente del ayuntamiento de La Huerce, partido judicial de Atienza, provincia de Guadalajara, diócesis de Sigüenza, y hombre de historia tan varia

como intensa– quedará redactado así, sobre poco más o menos: «El río Duratón pasa por Fuentidueña bajo un puente de seis arcadas. Fuentidueña es pueblo con dos plazas y buenas fuentes, una iglesia parroquial de cierto empaque, la de San Miguel, remendada por los indígenas y corcusida por los extranjeros, las ruinas del templo de Santa María la Mayor, suprimido por orden de un Gobierno, y no más que la vaga memoria de los del Salvador, San Esteban y San Martín, cuyo bello ábside románico, lo único que de él quedaba, fue trasladado, por orden de otro Gobierno, al Museo Metropolitano de Nueva York».*

Descanse en paz el ábside de San Martín, las piedras segovianas que fueron, según se dice, el premio de los parches de piedra de San Miguel y el precio del rescate de los frescos mozárabes de la ermita de San Baudel, en Casillas de Berlanga, aldea de medio centenar de casas que brota, igual que un bozo niño, en el término de Caltojar, allá por las frías e ilustres tierras de Soria.

---

* *Con esta nueva escritura quedan subsanados los tres errores: dos de ellos –que no el tercero–, cárguense en la cuenta del vagabundo.*

EL TALLER DE LOS RAZONAMIENTOS

AMÉRICO CASTRO:

Prioridad del entender

•

J. AUMENTE BAENA:

La verdad personal y el hallazgo del «Tú»

Prioridad del entender

Hace años que el intento de entender lo sabido comenzó a preocuparme más que el docto prurito de aumentar el caudal de los saberes. Si de vez en cuando alternáramos la acumulación de «hechos» con la inquietud de si nuestros supuestos lógicos son suficientes para captar su sentido, me parece que además de saber esto o aquello, sabríamos de qué se está hablando. Al descuidar esa práctica de higiene mental, puede acontecer que caigan sobre el sabio tinieblas tan prietas como la más pecinosa ignorancia. En el entender interviene mucho la voluntad, la cual se cierra a las novedades cuando éstas importan a la marcha de la propia vida, o afectan a los hábitos y preferencias profesionales. Como ejemplo consolador he recordado alguna vez el hecho de haberse estado muriendo de fiebre puerperal infinidad de mujeres en los hospitales de la civilizada Europa, a mediados del siglo XIX, por no haber aceptado los doctores que Semmelweiss tenía razón al demostrar que, si el médico se lavaba las manos con una solución desinfectante, nada acontecía. Semmelweiss acabó en un manicomio, y en los libros es citado como un mártir de la ciencia, —o sea, de la obstinación de los sabios.

Es mejor no impacientarse, sobre todo si no se trata de vivir o morir. Anima a ello pensar que las prácticas de la «acción directa» usadas contra lo real

y verdadero ocasionan, a la postre, muy escaso mal. La paciencia, por otra parte, ayuda a darse cuenta de los motivos de no ser entendido, y así se hace más nítido el horizonte tras el cual aparecerá la realidad cuya visión anhelamos.

Unos veinte años ha, me planteé una cuestión que a nadie había inquietado en serio. Contemplando el pasado historiable de los pueblos románicos dentro del marco de lo que fue Imperio romano, tuve que crearme instrumentos lógicos para delimitar el objeto de que estaba tratando y dotarlo así de cualidades y dimensiones humanas. ¿Quién era el agente histórico cuyas actividades dignas de historia tanto contrastaban con las de los romanos? Que eran distintas se desprendía del hecho evidente a primera vista de no aparecer como romana la vida de los italianos, ni la de los franceses, ni tampoco la de los españoles. Había, pues, que fijar con corrección de qué se habla al calificar como española o italiana una cierta manera de vivir; y si tal manera existe (no creo que tal hecho pueda ser ignorado o negado), era inexcusable atribuirla a un alguien con conciencia de estar realizando su peculiar existencia dentro de tal manera de vida. Las vidas no existen ahí solas y desligadas.

En modo inepto dicen algunos que mi limitación temporal de la noción de español carece de fundamento, porque si hay un corte entre la vida peninsular antes y después de la ocupación musulmana, también lo hay entre lo acaecido en el siglo x y en el xx. Pero el correlato de las nociones de español o francés

no existe como uniformidad quieta, ni como homogeneidad de contenido, ni como igual calidad de valor (lo *supremo* en pintura refiere sólo a valores como Goya, Rembrandt, y otros así, pero no a los pintamonas). El correlato de las nociones de español o de francés no es desligable de la conciencia de existir como español o como francés, lo cual no implica «subjetivismo» ni caprichosidad, sino que los problemas de vida (que esos señores siguen ignorando) no tienen sentido sino con referencia a la vida que los vive. Entre el siglo x (una fecha no matemáticamente exacta) y ahora, no hubo interrupción de conciencia, y sí entre ahora y lo anterior al siglo x. Sentimos al conde Fernán González, a Santiago y a los condes de Barcelona como *nuestros*, participamos de ellos en alguna forma cuando surgen en nuestra conciencia. ¿Pero son nuestros Ataúlfo y Leovigildo, fuera de como recitación escolar? ¿Es que no se hacen chistes con la recitación de los nombres de los reyes godos, incluso en obras de teatro? «Ataúlfo, Sigerico, Turismundo, Chindasvinto...» ¿Es que los españoles «leídos» tienen muy presentes las obras de Isidoro de Hispalis? Las *Etimologías* se leían en mi tiempo en la edición inglesa de Lindsay. ¿Dónde están las traducciones españolas? O aunque las hubiera, ¿estarían como cosa viva en la tradición de cultura española?

Los franceses, que no han llevado a su historia tantos complejos de inferioridad como nosotros, hablan de Carlomagno como del rey de los francos, y no de los franceses. Sienten que sus antepasados fueron

derrotados en Azincourt o en Pavía. ¿Pero *sienten,* acaso, que Vercingetorix fue un *francés* vencido por el invasor Julio César? Y pasando a otro terreno, es elemental experiencia que la obra de Menéndez Pelayo y la de Ramón y Cajal han destacado (aparte de por lo que en sí valgan) por lo insólito de su aparición; sus personas fueron mitificadas, un visitante preguntó en Santander si los cuarenta mil volúmenes de la biblioteca de Menéndez Pelayo los había escrito él (me lo contó Miguel Artigas). Ni Menéndez Pelayo, ni Cajal, ni Menéndez Pidal poseen antecedentes españoles. Y no se vuelva a cometer otro sofisma y a decir, por ejemplo, que también Descartes apareció en la cultura francesa como magna e inesperada novedad. Los franceses venían pensando, clara y decididamente, desde el siglo XI, y la actividad intelectual nunca apareció aureolada de dimensiones desconcertantes. La forma y el sentido de ésas y otras actividades, en cuanto articuladas en el proceso del vivir, es lo que las hace hispánicas, francesas, o lo que sea. Un lector de buena fe me entenderá ahora.

Frente a tan sencillas verdades, las mentes de muchos doctos se contraen, se niegan a entrar en el problema, y reaccionan en modos que, de no verlos puestos en letra impresa, juzgaría uno imposibles. El motivo de todo ello es el uso inveterado de considerar español todo habitante, en el pasado, de la *tierra* hoy sentida como España; queda así aislada la cuestión del complejo de problemas en los cuales únicamente cobraría sentido, pues lo humano español no puede funcionar histórí-

camente, y como forma pensable, en contradicción con lo humano italiano, inglés o francés. De nada sirve llamar la atención sobre ello. Los obcecados se ahincan cada vez más en su pertinacia, no leen lo que se escribe, o si lo leen pasan sobre ello como sobre brasas, o lo embrollan y lo falsean. Se pretende crear así una atmósfera de terror intelectual, de nuevo retablo de las maravillas, alimentada por estímulos o sentimientos de muy vario matiz. Quienes podrían decir que el tal retablo es una simple farsa, callan asustados por miedo a comprometerse. Y si se deja correr la cosa, dentro de unos años va a resultar que los autores de estos nuevos «falsos cronicones» eran doctos técnicos contra quienes, ciertos partidarios de audaces y «desorbitadas» tesis, osaron vanamente oponerse. Ahora bien, aquí no hay tesis de ninguna clase (la palabra «tesis», por lo demás, es de una cursilería bastante ridícula). Don Gregorio López Madera escribía en el siglo XVII que habían aparecido textos evangélicos en castellano, escritos en tiempo de los apóstoles; pues bien, tan falso como eso es que haya españolidad en Numancia, o en la obra filosófica del estoico Séneca. La falta de principios lógicos, histórico-filosóficos, y a veces, incluso de probidad, permite seguir dando aire a tal fantasmagoría. Últimamente, según demostré sin falla, en mis *Dos Ensayos* (Méjico, Porrúa, 1956), un audaz ha llegado a mutilar textos de Séneca a fin de probar su hispanismo, –¡y su no estoicismo!– después de haberle dado una «lectura española» –dice él–, cosa que nadie había

hecho. Todo el galimatías en torno a Séneca y su españolismo tomó origen en la falacia de confundir el que los españoles hayan sido muy sufridos para sus privaciones, con el hecho de que la filosofía de los estoicos no reconozca realidad a los sentimientos y a las pasiones. (Como si hoy se dijera: en tal sitio hubo física atómica porque había en él grandes yacimientos de uranio). Quienes se aferraron a la españolidad de Séneca, nunca estudiaron su filosofía con originalidad y competencia, porque nunca se editaron entre nosotros técnicamente las obras de aquel filósofo, ni le consagramos estudios que, hoy todavía, hay que leer en lenguas extranjeras. La filosofía de Séneca no es española, ni en último término romana, ya que el estoicismo es puro pensamiento helénico. Sobre todo ello he escrito bastantes páginas, pero la tenacidad de los «doctos» cierra ante ellas ojos y oídos. Alguien me comunicó una anécdota, hallada me dicen en un librejo del siglo pasado. Un doctor salmantino sostuvo unas «conclusiones», y en ellas situó el invento del santo rosario en el siglo XVII. Preguntado por alguien cómo había faltado tan gravemente a la verdad, exclamó imperturbado: «Porque me convenía».

Un nombre gentilicio (bretón, siciliano, noruego, etcétera) refiere a grupos humanos de mayor o menor extensión y a la conciencia que dichos grupos poseen de existir como tales. La realidad de ese grupo no es captable mediante rasgos o aspectos sueltos y parciales, pues se da siempre como un bien integrado conjunto. El grupo para ser reconocido como tal ha de manifes-

tarse en su lengua, sus usos y creencias, en sus rumbos preferentes de vida, y en alguna forma de estructura colectiva. Los etruscos en lo antiguo, y los suecos actualmente, serían buenos ejemplos. La conciencia, en mayor o menor grado, de existir como grupo autónomo o autárquico es aquí factor de mucha cuenta. Hay, en efecto, grupos que no se sienten realizados plenamente como entidad aislada, y para sentirse estar en verdad existiendo necesitan incluirse en un círculo de conciencia más amplio. Por ejemplo: por muy peculiar que el napolitano de hoy sienta su existir colectivo (el «reame») y su dialecto, no dejaría por eso de sentirse mutilado dentro de sí mismo si no poseyera a la vez su conciencia de italianidad. Lo mismo acontece a las otras regiones de Italia, pese a lo reciente de su unidad política. La «voluntad» de escribir toscano desde hace siglos, las similares preferencias por ciertos modos de creación valiosa, la coincidencia en no interesarse por algunos modos de obrar, dentro del ánimo y exteriormente, ya había creado una conciencia de común italianidad siglos antes de Cavour y Mazzini. Tan verdad como eso es que antes de formarse esos modos de conciencia colectiva, (siglos VII, VIII, IX...), los habitantes de la Península apenina habían carecido de una conciencia de italianidad, y por eso no la expresaban: fue algo que hubo de ser creado mediante circunstancias que ahora no son del caso. Persistía sin duda el recuerdo del extinguido Imperio, pero las formas de conciencia colectiva —rezagos de tradiciones latinas, germánicas, bizantinas

u otras– ni eran ya romanas, ni eran todavía italianas.

El objeto llamado «variedad humana de existencia colectiva» no se hace mencionable como «característica psicológica», ni recurriendo a aspectos fragmentados y sin estructura. Los datos prehistóricos y arqueológicos, por sí solos, nada dicen sobre la auténtica existencia de un grupo humano, que se revela en sus acciones, y ha de aparecer como totalidad integrada y diferenciada. La dimensión colectiva de un grupo humano no es comparable a nada natural e inmutable (clima, río, vegetación); es sí conciencia de estar existiendo como tal colectividad. Las guerras de Numancia expresaron claramente la existencia de los celtíberos como pueblo tenaz y valeroso, aunque aparte de eso poco se conoce de su lengua y de su civilización, al parecer muy elemental. Cabe hablar también del pueblo etrusco, cuyo gentilicio aún perdura en el nombre de la Toscana. Los romanos, tras largas y feroces luchas, aniquilaron su soberanía, no obstante su larga y heroica resistencia. Su lengua, sus costumbres y su conciencia colectiva fueron reemplazadas por las de los romanos. Conservaron éstos mucho de la antigua Etruria (en la lengua, en el arte, en las instituciones), si bien integrado todo ello en la conciencia de romanidad, de estar existiendo como romanos y no como etruscos, latentes y agazapados tras el vivir romano. Quienes moraban en el suelo de la antigua Etruria en el siglo III del Imperio se sentían ser romanos y nada más. Ningún historiador responsable se atrevería a escribir en Italia que la «tuscanidad» de Faesula y

de Tarquinia se había reencarnado en las almas de los florentinos, ni siquiera que los romanos que habitaban Etruria eran etruscos.

La ontología vital no funciona de un modo a orillas del Arno y de otro en las del Duero. Repito: un nombre gentilicio (etrusco, castellano, lo que sea), o expresa la conciencia que un grupo humano posee de estar existiendo como un conjunto integrado en lengua, usos y modos de obrar *en alguna forma* singulares, o es un puro «flatus vocis». Es inoperante acudir en el presente caso a «rasgos psicológicos» españoles, si no existe previamente una agrupación colectiva de vida, un sistema expresivo de su independiente totalidad, aptos para recibir el nombre de españoles, del mismo modo que hablamos de los celtíberos, de los etruscos, de los castellanos, o de quienes sean. Es un tosco juego servirse de lo llamado hoy sistema de vida español, para trasladarlo arbitrariamente al mundo fantasmal de la cueva de Altamira.

Los heroicos celtíberos desaparecieron para siempre —como los etruscos, los retios, los galos o los mesapios. De ellos además sabemos poquísimo, aunque para el caso sería igual que supiésemos mucho. La historia de los pueblos derivados de Roma, la formación de su nueva conciencia no romana, surgió en el vacío dejado por la ruina de Roma, y en las vidas de los nuevos pueblos que se instalaron en las antiguas provincias imperiales: germanos, bizantinos, musulmanes. Sobre esos elementos se fueron alzando las nuevas conciencias de personalidad; nuevas circunstancias determinaron acciones y conductas que lentamente serían sentidas

como gallegas, leonesas, castellanas, aragonesas, navarras, catalanas, y por bajo o por encima de ellas, como españolas. En modos distintos, pero análogos, se produjeron las diversidades y las unidades (cuán firmes o precarias, no nos importa ahora) en Francia y en Italia.

En los milenios que precedieron la ruina del Imperio romano no hubo en la Península Ibérica una población compacta y unida por una conciencia de ser «españoles», y sobre la cual resbalaran los tipos de vida que existieron allá muy conocidamente. Roma, su lengua, su paganismo primero y su cristianismo después, no discurrieron sobre la Península durante siete siglos como el fluir de un río sobre un suelo pedregoso. Los historiadores «oficiales» son víctimas de una alucinación. Imaginan que gentes –de las que en último término nada se sabe–, poseían ya una conciencia «española», yacente bajo los fenicios, los celtas, los romanos. No nos dicen si esos «españoles» eran los tartesios, o los cántabros, o los celtíberos, o los vascones; ni cómo pudieron mantener su «hispanidad» por debajo de los «invasores» extraños. En esa alucinación interviene la imagen de un río que fluye subterráneamente, y la idea de que el pasado de un pueblo, de su conciencia colectiva, es una mera continuidad biológica. Todos los «invasores» –dicen– fueron a la postre asimilados por el «homo Hispanus Altamirensis», y no al revés. No se preocupan esos alucinados de observar la historia de Europa, en zonas en donde es mucho mejor conocido que en España el pasado prerromano (ya he dicho bastante sobre Italia). Estos

antropólatras del «homo Altamirensis» no son tan consecuentes como aquel célebre Cejador que hizo del vascuence el fundamento de todas las lenguas –del latín y del español, por supuesto–, e imaginó a Adán y a Eva dialogando en vizcaíno.

Por lo visto conforta y alienta, crea «optimismo», imaginar que somos compatriotas de Séneca, de Trajano, de Teodosio, de Isidoro de Hispalis, de Maimónides, de Averroes, y de otros varones no menos ilustres. Los musulmanes de España también –según dicen– fueron asimilados por los «españoles», empezaban por ser ellos mismos continuadores de los habitantes de Altamira. Con lo cual el enorme fenómeno de la islamización de la Península –711 a 1492 y «ainda mais»– queda reducido a un enojoso y largo incidente. Los historiadores nunca se habían preguntado, en realidad, por el sentido de la islamización de las gentes de nuestra tierra. La Alhambra, la mezquita de Córdoba, y otras cosas quedaron ahí, con muchos arabismos en el idioma. La filología y la arqueología se ocupan de tales «influencias», pero a la vida de los españoles de hoy, nada les ha acontecido por haber tenido, en y junto a su vida, a los hijos de Mahoma durante nueve siglos. Un ilustre pensador decretó hace tiempo que esò no había sido «ingrediente» en la historia de España. Si se llama la atención sobre la ineludible realidad de que la religión y la vida estatal se enlazan entre españoles y portugueses como en ningún otro pueblo occidental, y que en cambio la misma estructura de vida pública se encuentra entre orientales (musulmanes o hebreos), entonces muchos

lectores cierran los ojos, consideran «pesimista», «fatalista» y nada técnico a quien así piensa, y se refugian bajo la fe del «homo hispanus sempiternus Altamirensis».

Siempre me había preguntado sobre qué supuestos teóricos podían fundarse ideas tan contrarias a cuanto se sabe y se ha pensado en Europa acerca de la vida e historia humanas. Nadie había dicho nunca nada hasta que a un historiador de la literatura se le ha ocurrido desvelar la teoría en que se sustenta la idea del español eterno. He aquí algunas frases:

«Respecto al libro de Castro... ¿quién podrá negar la gran importancia de la dualidad cristiano-mora en nuestra península durante la Edad Media? Pero ya se nos empiezan a levantar algunas aprensioncillas cuando vemos que allí se prueba ser de nula importancia para la formación de nuestro carácter nacional todo lo anterior a la Reconquista –aborigen, latino, visigodo–. El Tajo a la altura de Lisboa es un ser físico, con aportes de todos los momentos de su curso, desde la misma fuente. Y España, este misterioso ser moral, ¿dejará de traer consigo algo de todos sus instantes, ya cercanos, o ya remotos? ¿Dejarán de traerlo acaso los mismos cuerpos y las almas de todos los españoles?»[1]

---

[1] Esta idea proviene del Sr. Sánchez-Albornoz: «Como los ríos en su avanzar continuo, los pueblos van abriéndose camino a través de llanuras o montañas; avanzan raudos, se detienen en remansos o saltan torrenciales; trazan meandros o peregrinan rectilíneos... Sufren estiajes...» (El símil se prosigue con miras a aclarar *Un enigma histórico*, I, 64).

Los anteriores juicios, me apresuro a decirlo, descansan sobre una falacia. Pero lo curioso es que su autor, cuando llega a algo más familiar para él que el problema histórico-humano en general, discurre con corrección en páginas posteriores. Rechaza, con razón, el método de Curtius de reducir el análisis literario a un desmenuce de tópicos, y añade:

«El error comienza cuando se cree que 'eso' es verdadera investigación literaria. El tema de ésta es, por el contrario, la unicidad de la obra, del 'poema'. Y lo que yo quisiera sería, precisamente, explicar qué es lo 'único', lo 'personal' del escritor, lo 'peculiar' de su obra y su efecto sobre mí, sobre el lector».

¿Y cree acaso mi admirado amigo Dámaso Alonso que la vida y la historia de un pueblo no poseen la misma unicidad de la obra de arte? Si no fuera así, ¿cómo podríamos referirnos a esa vida *unívocamente*?

Es por demás extraño que se formulen reparos sobre cuestiones que he aclarado con gran esmero en *La realidad histórica de España* y, en forma especialísima en *Dos Ensayos,* 1956, y además en mi estudio acerca de la leyenda de Saladino. Estoy persuadido de que la urgencia de contradecir, priva a algunos de mis lectores de tiempo para leer lo que critican, de afán de «entender». No entra, por lo visto, en las mentes que una cosa es ser condición y otra ser condicionado: la realidad de la primera no es como la de lo segundo. No hay hijo sin padre, pero aquél no es como éste.

Cito en *Dos Ensayos,* para que los lectores interesados en entenderme me entiendan, que habría de razonarse históricamente el hecho evidente de

«no ser italiano Catulo, nacido en Verona 84 años antes de Cristo, y de serlo los veroneses de ahora. Tropezaremos para ello con grandes dificultades mientras no poseamos una lógica de la vida y una axiología menos rudimentarias. Deberán demarcarse las regiones de realidad correspondientes a cada una de las categorías manejadas por el historiógrafo, tener, por ejemplo, muy presente que el tiempo humano no es el de la naturaleza astral. El 'después' de la vida no sucede al 'antes' como el trueno a la exhalación. De no tenerlo en cuenta se incurre en un sofisma del tipo que llamaría: 'Propter hoc, ergo sicut hoc'. El que la Roma antigua funcione como un antes para los italianos posteriores, no significa que la vida de aquélla (su morada vital) se continúe, sea identificable con la de los italianos. La Roma antigua no creó la singularidad de la vida italiana; la crearon más tarde la disgregación y mezcolanzas producidas al desaparecer el imperio, la presencia del pontificado, las solicitadas intervenciones de los extranjeros, etc.» (p. 36).

Lo mismo le aconteció a España, a la unidad vital —un conjunto estructurado— de los españoles, tan dependiente como independiente de su pasado. Con gran machaconería he escrito que los españoles hablan castellano porque en Roma se hablaba latín; que su

cristianismo se originó en el de Roma; que los límites de sus diócesis coinciden a veces con los de los conventos jurídicos romanos, etc., etc. Pero nada de eso tiene que ver con la conciencia española de ser ellos, y no romanos, celtíberos, visigodos, etc. No obstante lo cual, volverán a decir lo mismo una y otra vez. ¿Hay interés en darse cuenta de la realidad, o se trata más bien de remacharse los propios clavos de la incomprensión? Porque lo mismo que en este caso acontece con hechos muy concretos, incluso de lenguaje y de literatura. Hay quien insiste en que la lengua castellana «ha llegado a su madurez» en el siglo XIII, como si las lenguas fueran un absoluto que creciera por sí solo, y biológicamente como una planta. Hay quienes siguen hablando de las jaryas como si estuviesen escritas en castellano, sencillamente para demostrar que hubo una lírica castellana antes del siglo XIV, porque así «les convenía». Un sabio germano usa las jaryas como argumento contra mí, sin sospechar que su lengua no es el castellano; hace además una sola persona de Ibn Hazm y de Ibn Cuzmán, pero eso no afecta a los obstinados en negar la evidencia: es decir, que la lírica gozó de mínimo crédito en la grave Castilla de los siglos XII y XIII y no existieron cancioneros como los gallegos. Alfonso X hizo escribir sus *Cantigas* en gallego. De haberle sido posible las hubiera escrito en castellano. Todo procede de persistir en cerrar los ojos a la evidencia de que las lenguas y las obras literarias son inseparables de las vidas cuya expresión hacen posible, como la espada es

impensable sin la mano y el intento de quien la maneja. Todo, repito, es repugnancia a aceptar la evidencia de que el vivir castellano no fue como los de Galicia y Cataluña, y por haber sido así, la lengua literaria de España ha sido el castellano, más bien que el gallego o el catalán —modos de expresión también ilustres, pero menos generalizados.

Pero celebro que Dámaso Alonso me haga ver con claridad el motivo de no entender él y otros mi idea de la realidad histórica, y por tanto la de cualquier otra forma de vida pluralizada. Yo hablo de lo humano como de una clase de realidad dotada de un ser y de un existir peculiares; el objeto vitalmente humano no es como el objeto físico. Los especialistas desdeñan entrar en el análisis y en la meditación de los supuestos en que basan su misma especialidad. Va dicho «sine ira et studio» porque a mí me pasó lo mismo durante largos años. Cuando éramos mozos nos exigían adquirir aprendizaje de técnicas puramente instrumentales, sin conciencia de dónde venían o adónde se encaminaban. En España y en toda Europa, el aprendiz de sabio laboraba como un topo; y cuanto más ducho en el arte de caminar en la oscuridad, tanto más preciado era el «savant», y tanto mayor crédito recibían las «sévères méthodes», o la «Wissenschaft» histórica. Dale a los manuscritos, y a si la batalla se dio en la colina de arriba o en la de abajo, en agosto o en marzo, pero en cuanto a preguntarse por la realidad y valor humanos de quienes hablaban, escribían o peleaban, eso no era científico ni serio.

Como me decía un gran lingüista muy admirado, al preguntarle yo acerca de la relación entre la lengua y el hablante, «ça c'est de la philosophie».

Los malévolos llaman, a preguntarse por el sentido de la erudición, sentir desprecio por ella, cuando sencillamente se trata de pedir al erudito que sepa cómo o cuál es el objeto de que habla, y que se abstenga de confundir al público con su mal entendimiento de las cosas.

La vida humana, sea individual o colectiva, no es cauce de río. Bien está que don Pedro López de Ayala dijese que «nuestra vida corre como agua de río», en un lindo símil, y que Jorge Manrique lo ampliara hasta la maravilla. Pero precisamente porque la vida humana puede imaginarse discurriendo como «río», ella misma no es río. Como gota o como océano, el agua es siempre lo que es, como un ser dado, quieto y limitado en su estructura molecular o atómica. La vida humana es un estar queriendo ser y pudiendo existir, un convertir lo que no es ella en un objeto para ella, trátese del agua o del infinito. La vida humana convierte las circunstancias posibilitantes de su curso, no en incrementos de volumen, sino en estructura global dotada de la capacidad de preferir en cierta forma, o de rechazar o desestimar ciertas clases de valores. Quienes por no entender de qué hablamos confunden la vida con los objetos físicos, o incluso abstractamente psíquicos («características psicológicas»), creen que los elementos de lo español, o de lo que sea, han estado rodando por ahí desde

el comienzo de los tiempos, y que poco a poco han ido acreciendo la masa de lo hispánico. Creen que porque hoy la cantidad de sus obras literarias o de cultura en general es mayor, lo español de la vida es hoy más amplio que antes. Pero los nombres gentilicios, si son algo, refieren a un estarse sintiendo ser esto o aquello (escocés, australiano, siciliano, etc.), global y totalmente, a veces en círculos concéntricos de lengua y de usos: un australiano, además de sentirse colectivizado, o socializado, como angloparlante en su gran isla, se siente anglobritánico, y a su hora, angloparlante en general. La nacionalidad puede ser un factor secundario. Todo esto lo expliqué ya en largas páginas, hubo quien las utilizó silenciando mi nombre, pero a pesar de todo continúa siendo letra indigesta para muchos. Hay incluso quienes como el Sr. Sánchez-Albornoz usan el término «estructura funcional» sin la menor noción de su sentido. De no ser así, ¿cómo diría que son españoles los habitantes de la cueva de Altamira?

Se siente uno, o no se siente, existiendo en una estructura humana que se expresa en formas mínimas o máximas de valor, y que a lo largo de esa jerarquía axiológica, aparece siempre como singular y unívoca. Los celtíberos se sentirían celtíberos al luchar contra los romanos que hablaban latín; y los españoles se sentían españoles al combatir contra los franceses, ni unos ni otros eran ya romanos, aunque sus lenguas y su religión procedieran de Roma. Pero no manejamos aquí nociones estáticas y abstractas. El historiador

discierne en las obras del pasado aquellas que, además de poseer alta calidad, ofrecen la peculiaridad de ser expresivas de una cierta y unívoca estructura de vida. Unas son españolas, otras son otra cosa. La estructura se constituye y se mantiene a través de realizaciones de valores, y porque éstos están ahí a la vista vale la pena hablar de estructura. Por ese motivo me vi obligado a separar el pasado en categorías axiológicas: lo describible, lo narrable, lo historiable. Pero los especialistas sienten repugnancia por cierto tipo de escritos, lo cual no les impide arremeter contra ellos aunque no hayan sido entendidos. Como nadie, además, se toma el cuidado de aclarar las cosas, y arrecia entretanto la alharaca de los incomprensivos, alguien tiene que parar los pies al desatino, muy respaldado por el silencio de los indiferentes.

No ha mucho veía una película. Su asunto era Detroit y la industria automovilera. Vehículos y rutas se proyectaban en volúmenes y planos, se multiplicaban y alargaban en perspectivas sin fin y en ritmos vertiginosos. Distancias y velocidades aparecían como absolutos, sin finalidad fuera de ellos mismos. Acababa uno por sentir la ilusión de ser órbita y movimiento, pura dinámica, angustia de ir sin llegar en reiteración de infierno, o sea, del infinito de lo sin sentido. Al término de aquella espléndida producción (contemplada por públicos ya sin paladar estético como una cosita más), surgió algo insólito para los habituados a esta América no muy inclinada a tomar posturas problemáticas. La pantalla presentó una visión del

futuro, de lo que sobreviviría de todo esto, en tres inmóviles estampas: una ingente mole de chatarra de automóvil, el Coliseo de Roma y el Partenón. Sin palabras. Gran sentido histórico mostró poseer el ideador de aquella película.

La historia propiamente dicha consiste en lo que subsiste, en lo apto para permanecer ahí por sí mismo una vez extinguidas sus circunstancias de calma o de frenesí, y cuya «virtus» sigue animando con digna eficacia el impulso ascendente de nuestra propia vida. Lo demás fue vida que pasaba o estaba en un lugar y momento dados, suelo, no más, para posibles floraciones históricas. Aunque esto rebote sobre ciertas mentes, insistiré en que no todo en el pasado es historia, en que hay épocas sin historia, y pueblos actuales muy civilizados y progresados, en donde se vive con «confort» y dignidad, y que sin embargo no se hacen sólo por eso plenamente historiables. Pero hay también otros pueblos, astrosos por dentro y por fuera, que tampoco se están haciendo una historia, sea todo lo intensa que se quiera su conciencia de estar existiendo. El oficio de historiar es arriesgado, y atrae a su oficial pedreas de toda clase. Mas por mí puede continuar la vociferación.

Los grandes anecdotarios, esas obras descriptivas del pasado, no son, sin más, historia; no lo es la mera descripción o narración de acontecimientos pasados, sean ellos bélicos, económicos, o estopa literaria para relleno de ánimos mediocres. No creo deba sacrificarse lo eminente a lo achatado. Háblese de «pasadología»,

o de «paleología» humana, pero dejemos un lugar en la lengua y en las almas para lo que exige no ser olvidado, con pleno derecho, con derecho a seguir viviendo porque fue concebido y realizado como una chispa de grandeza, belleza y pensamientos divinos. Concédase a todos, en el pasado y en el presente, lo que fue hecho por todos y para todos. Inyéctense virtudes que permitan soportar las latas del vivir, y hágase llevadero el dolor y apacible, si cabe, el fenecer. Pero que no nos priven de la capacidad de discernir entre las diversas clases de realidad y de valor.

Para el historiógrafo el pasado no existió como naturaleza, biología ni como abstracción psicológica —como «temperamentos»—, ni como sucesión de acontecimientos que llenan los días, y las noches interrumpen. Los numantinos no se hacen españoles por luchar bravemente, pues con no menor bravura han muerto otros pueblos por defender sus tierras y hogares. Trajano es una figura historiable dentro de la vida romana, pero no se hace español por haber nacido en Itálica, aguantar fatigas y tratar con campechanía a sus soldados. La entidad «español», «francés», etc., se realiza como estructura y morada vital, en la medida que se va haciendo «historiable». La historiografía no es «psicografía». Mi noción de la morada vital implica un ámbito de valores, no es un concepto psíquicamente estático, sino un funcionar con vistas al futuro, un sentirse formando parte de una totalidad de conciencia colectiva, mantenida existente por esa su

misma *conciencia de estarse realizando,* bien o mal, *como un destino.*

Quienes prescinden de la noción de conciencia vital, de lo que llamo vida, destruyen la realidad de la historia y de lo historiable. Esa conciencia (ser español, italiano, etc.), existe como conexión, unidad y estructura de sentido. El emperador Teodosio no sentía que era un español dominado por Roma, como un polaco, en 1900, se sentía polaco no obstante hablar también ruso o alemán. Sobre todo, no hay ni la más remota posibilidad de sacar a luz la estructura de la pretendida conciencia hispánica de Teodosio, Trajano o de los otros romanos nacidos en la Bética, en la Tarraconense, o en cualquier otro lugar de la Hispania romana —un mero nombre esa «Hispania», como modernamente los de Etruria o Toscana. En el siglo IV del Imperio, el habitante de la Bética se sentía tan romano como el de la Provincia o el de la Campania. El ámbito de sus referencias sociales era el mismo. Sus variedades y matices serían considerables, como los que hoy distinguen a marselleses y normandos en Francia.

Los pueblos no romanizados de la Península, que no hablaban latín ni creían en la religión romana (una parte de los vascos, p. e.), serían quienes menos se sentían «Hispani». ¿Pero a qué estarse moviendo entre hipótesis y fantasías inútiles? Cuando los vascos aparecen con realidad definida, aparecen encuadrados o encuadrándose en la conciencia cultural de Castilla (o de Navarra o de Aragón, que para nuestro caso es

indiferente). Los Mendoza (una de las más ilustres familias de Vasconia), Ignacio de Loyola, Elcano, y tantos otros, ¿son españoles con referencia a circunstancias existentes después del siglo x, o lo son en conexión con la cueva de Altamira?

Aquellas gentes del norte de la Península pasaron de una situación defensiva y borrosa antes de 711, de un estado de conciencia del cual nada sabemos, a tomar *iniciativas* con vistas a un futuro que lentamente fueron haciendo suyo, no como visigodos, romanos o iberos, sino como castellanos, navarros o aragoneses, como algo que, andando el tiempo, fue sentido como español, y expresado en lengua románica, en creencia cristiana, y en modos totalmente suyos de estar en y frente a la vida. Incluso lo peculiar en aquella lengua románica era reflejo de la voluntad más enérgica y constructiva de quienes, en el futuro, serían llamados castellanos. Su habla no correspondía a la jerga latino-rústica hablada por los visigodos en el centro y sur de la Península a la llegada de los musulmanes, la jerga que perduró, *lato sensu,* en el dialecto de León y Aragón, nunca literariamente cultivado.

La unidad de *conciencia* y de expresión no es una *cosa,* y no admite por tanto el ser entendida como una suma o multiplicación de antecedentes: es una unidad presente y absoluta, indisoluble del proceso de lo que se va haciendo y de la perspectiva de lo sentido como posible y estimable. Los antiguos castellanos lo expresaban en frases claras y firmes: «entonces era Castiella un pequeño rincón». Es decir: ahora ya

no lo somos y queremos ser más. Esta vivencia de sentirse ellos, nosotros, está expresada en la misma *Crónica General,* mandada componer por Alfonso el Sabio[2]. La *Crónica* dice: «Aquí se comienza la *estoria* de los vándalos e de los silingos... Segund cuentan las estorias de los sabios antigos, los vándalos e los silingos naturales fueron de tierra de Scicia...» Y más adelante: «Aquí se comienza la *estoria* de los godos e cuenta de qué yentes fueron e de cuáles tierras salieron» (págs. 207, 215). Pero cuando llega el momento de la Reconquista, parece como si el tono de vivencia erudita se mudara en el de la vivencia de lo que ahora se sentía como lo nuestro: «De cómo regnó este rey don Pelayo e los otros reyes que fueron en León, en comienzo del libro de la corónica de Castiella lo fallaredes» (pág. 320). Los godos eran ellos; los leoneses y castellanos somos nosotros. Es lo que estoy tratando de hacer entender desde hace tiempo.

La conciencia de estar realizándose como españoles ha sido sentida como un continuado presente desde el inicio de la Reconquista hasta hoy. El «mañana» fue sentido como ligado al hacer de dimensión colectiva de la comunidad a que se pertenecía, una dimensión inseparable de la conciencia de estar durando dentro y a lo largo de tal comunidad. Por mucho que nos afecte lo hecho por nuestros padres, nuestras vidas y la noción de su secuencia ininterrumpida nada tienen que hacer con los antepasados. Es asunto nuestro,

---

[2] Me lo hace notar el prof. Raymond S. Willis.

y pertenecer a un pueblo implica necesariamente la noción viva y auténtica de «nostreidad». Todo lo hecho en la Península durante la época romana y romano-visigótica tenía forma, valor y sentido como romano y como romano-visigótico. Preformar a Carlos V en el emperador Teodosio (porque éste nació en Cauca, que nada tiene que hacer con la Coca de hoy), me parece que sólo sirve para crearnos una innecesaria confusión. También hubo historiadores de la filosofía griega que encontraron en ella promorfos de Voltaire y de Rousseau. Pero por ese camino se llega a una mitificación del pasado, y su realidad se nos desvanece.

La conciencia de unidad de conciencia creada por Roma en la Península (que tan fuertemente sentía Orosio en el siglo v) y mantenida hasta cierto punto por los visigodos, se escindió en pluralidades a las que correspondían nombres tan precisos como Galicia, Asturias, Castilla, Navarra, Aragón y la Marca Hispánica (luego Cataluña). He ahí la raíz del problematismo de conciencia que arrastra consigo el vivir español desde el siglo VIII hasta hoy. Porque la fragmentación inicial no fue originada por pugnas entre zonas más o menos vitalizadas, homogéneamente opuestas unas a otras por partir, después de todo, de parejas estructuras de vida (p. e., francos contra godos y burgundios en la Galia exromana). La fractura de la población peninsular no se originó en ella misma; fue provocada por un violento y exterior traumatismo que desplazaba a los cristiano-peninsulares de su horizonte y del pensamiento occidental. Los musulmanes dieron el tajo que cortó a

la futura y auténtica España de las otras gentes de Europa. Y quien no lo vea, o está ciego, o tiene gana de perder el tiempo. Una vez aniquilado el reino visigodo (primero políticamente, más tarde en su estructura y conciencia colectivas), el aplastante enemigo impidió a las desorientadas poblaciones del norte reagruparse bajo una única jefatura. La futura España se formó en unos cientos de años frente al horizonte de al-Andalus —unido y potente durante tres siglos— como una aglomeración de *barrios* y *arrabales* políticos (dos vocablos árabes). Algunas de aquellas gentes mantuvieron antiguos rasgos de ímpetu vital, reflejados en los cantares de gesta, inspirados en tradiciones gótico-francas. (Los galicismos de vocabulario y de forma expresiva en las gestas no son un azar o una simple anécdota).

La tradición intelectual de carácter greco-latino, mantenida entre los visigodos, no rebrotó en cambio entre los cristianos del norte. Este hecho evidente ha de incluirse como un elemento positivo en el proceso de constitución de la «morada vital» española. De ahí que estime necesario nuestro asombro ante el hecho de haberse usado el castellano y no el latín para escribir sobre astronomía en el siglo XIII. No silenciemos los motivos de este hecho por juzgarlos desagradables, ya que todo intento intelectivo y, a la postre, confortador, ha de partir de la realidad. La España grande, la perdurable históricamente, no nació de la tradición greco-latina de cultura. Esto aconteció en Francia. Chrétien de Troyes ya sentía

en el siglo XII que la civilización de Grecia y Roma había pasado a Francia:

Les livres nous l'ont appris
que la Grèce eut, de chevalerie,
d'abord le prix, et de clergie.
Puis la chevalerie vint à Rome
et de clergie la somme,
qui maintenant en France est venue. *(Cligès)*

Qué hubiera de griego en el siglo XII de Francia, no nos importa: se trata de la conciencia que de ello tenía Chrétien de Troyes, un poeta de corte. La vida española se inició en otra forma y se dirigió hacia otros rumbos, hacia Dios, y desde el clamar de tres religiones. Nos lo dice otro poeta, en gallego, al concebir a Dios como

Aquel que perdonar pode
chrischao, iudeu, e mouro,
a tanto que en Deus aian
ben firmes sas entençoes.

(Alfonso el Sabio, *Cantigas,* ms. de Florencia)

Un entrelace cristiano-islámico-judaico fue la textura de la vida española, hagan cuanto hagan ciertas gentes para falsearle su genealogía. La historiografía española ha de inspirarse, para enfocar su objeto, en el mismo ambiente y en la misma circunstancia de comprensiva

armonía que informaron la singular disposición de vida de los españoles:

«Según que fallamos en escriptos de arávigos sabios que fablaron en las razones de estas cosas, dizen que en aquella echada del Parayso, que dió otrossí Nuestro Sennor Dios a Adam e a Eva las simientes de los panes e de las legumbres e de las otras cosas que sembrassen en la tierra, e cogiessen donde se mantoviessen». Los comentaristas árabes «muchas buenas palabras, e ciertas e con razón, dixieron en el fecho de la Biblia e en los otros saberes, e grandes sabios fueron e son aún hoy».

(Alfonso el Sabio, *General Estoria*. I. p. 85).

Mi visión de España no es fácilmente derrocable, porque trato de historiar lo que en España ha sido vida de gran estilo –durable, de maravilla–, y mis documentos son sobre todo unas cuantas docenas de vidas prodigiosas, las vivencias de quienes sentían y hacían la España que seguimos siendo, amando y poseyendo en nuestras vidas. Esto choca un poco con lo que aprendíamos en la Escuela de Diplomática (nuestra «École des Chartes»), en pergaminos y demás, magníficos medios de trabajo, si no se rebelaran y pretendiesen salirse de sus casillas y aterrorizarnos con su pretensiosa gesticulación. Es inútil. Nuestro asunto es de manos y de mentes, no de martillazos alocados.

Cuando Fernán Pérez de Guzmán –gran alma de español– miraba hacia atrás a comienzos del siglo XV,

no halló otros sabios mencionables fuera de Averroes y Maimónides. Para Antonio de Nebrija, a fines del mismo siglo, la cultura pasada se le aparecía en las obras de Alfonso el Sabio, y en los «muchos traslados de latín e arábigo». Era todo ello muy esperable después de haberse cortado las conexiones con el pasado greco-latino, y de haber convivido ochocientos años en una contextura cristiano-islámico-judaica. Aunque los libros de la historia «científica» lo silencien o lo falseen, esto es verdad: durante esos ochocientos años el pensamiento español expresado en latín fue mínimo en cuanto a su originalidad y validez. Dejando a Domingo Gonzalvo, tan enlazado con pensadores orientales, ¿cuántos más hubo, crecidos y formados intelectualmente en España?

La presencia y la acción de ese vacío de cultura intelectual, y la escasa valoración de la vitalidad y del encanto de la «otra» cultura, han sido los motivos que han impulsado a muchos a buscarse españoles allí donde no los había, en el paleolítico, en la oscura caverna de Altamira. No les bastaba con lo que tenían al alcance de la mano, con los españoles de verdad que hablaron y sintieron como españoles. ¿Qué diríamos de los historiadores italianos si nos montaran unos platos históricos con la italianidad de Ennio, Virgilio, Lucrecio, Augusto y Constantino?

La vida española fue una dramática partida jugada entre África y Europa. La angustiosa situación de aquellos siglos «constituyentes» ya se manifestaba en los modos de representarse el remoto pasado de la

Península Ibérica. Refiere la *Crónica General* –apacible lectura para historiadores–, que en tiempo de Asdrúbal, la caballería hallada por los romanos a orillas del Ebro se pasó a ellos, «porque teníen que era más razón de tener [amistad] con los romanos, que eran de parte de Europa, que non con los de Carthago que eran de África» (p. 19*b*). Se proyectaba así sobre las gentes de la Península bajo la dominación cartaginesa, el estado de ánimo de la España cristiana del siglo XIII, consciente de existir, en efecto, como un desgarro entre África y Europa. Los venidos del sur eran sentidos a la vez como espina y como bálsamo; los europeos (en realidad, los franceses) se llevaban las riquezas y ocasionaban desastres como la separación de Portugal. Por cualquier lado que se enfocara la cuestión, surgía el drama, el desvivirse y la inseguridad. El divertido anacronismo de la *Crónica General* –¡los iberos del Ebro tomando partido por la Roma europea!– preludia ya ciertas imaginaciones del momento presente. Aunque lo *real* en ello no es el error y la ingenua figuración, sino la situación estimativa de quien incurría en ellos: error objetivo, verdad vital[3].

---

[3] Ignoro los motivos del prof. Antonio Tovar para afirmar que yo me resigno «a colocar el país nuestro en el reino de Ninguna Parte». Para mí «el país» significa «gente», y no creo que ésta pueda ser situada en otra parte que en el hacer de su vida, de una vida sentida como española. Si todo lo escrito antes no permitió entenderlo, confío en que las presentes páginas lleven más convicción al lector de buena fe. No entiendo tampoco en qué se funda el Sr. Tovar para afirmar que el «vivir desvivién-

El pasado español fue un drama, atroz en ocasiones, por ser en el fondo muy conflictivos el entrelace y la convivencia de gentes de tres creencias, forzadas a necesitarse las unas a las otras. El cuadro, real sin duda, de la entrada en Toledo de Alfonso VI en medio de los cánticos regocijados de cristianos, moros y judíos, no presenta sino el aspecto rosado del problema. La prevalencia del creer sobre el pensar y el hacer mundanos llevaba a los españoles hacia una concepción social más de castas que de clases. Sin que yo diga que los españoles organizaron su vida como los hindús, pienso decididamente que tiene alguna semejanza con el régimen de castas el centrar la conciencia del existir social en una continuidad espiritual y no política, de intereses ante todo humanos. Esto lleva a la formación de grupos cerrados, definidos por una tradición de creencias. Cuando los judíos desaparecieron de España a fines del siglo XV, el espíritu de casta revivió en la *nueva* conciencia de los «cristianos viejos». En la frase «limpieza de sangre», la sangre no se refiere a nada físico como en el caso de los arios del nazismo. Al español no se le ocurrió describir físicamente el tipo del perfecto español.

---

dose» es un rasgo que «se ha acentuado de verdad desde hace poco más de medio siglo». Me parece que no ha visto *La realidad histórica de España*, págs. 654-658; *Dos Ensayos*, págs. 53-54, en donde se hace ver lo infundado de unas exclamaciones del Sr. Sánchez-Albornoz. Es imposible suprimir o alterar la realidad de lo que fue, a menos que nos neguemos tenazmente a carearnos con ella. Lo cual es diferente asunto.

La limpieza de sangre expresaba la conciencia de poseer un pasado puro en cuanto a la fe, de descender del pueblo elegido por Dios – antes hebreo, luego español. La sangre era simple vehículo para la pureza del espíritu, no substancia dotada de absoluto valor, como creían algunos alemanes. Su pasado naturalista, de fe en lo divino de la naturaleza (romanticismo, Schelling, Krause, etc.), favorecía tal idea. Un rebrote del antiguo sentimiento de casta aparece en la idea de la anti-España.

No soy pesimista en cuanto al pasado ni en cuanto al futuro de los españoles. La ingenuidad de pedir a la visión histórica optimismo revela que los descontentos con mi historia no son ellos mismos optimistas. Yo lo soy porque me encanto y gozo indeciblemente con lo que España ha sido y sigue siendo en ella y en sus antiguas Indias. El desatino se crea al pedirle a España (al intentar inventarle) lo que no tuvo, y al no ver y valorar la ingente mole de sus maravillas. España no se distinguió por su pensamiento, ni se condujo en su historia como la Europa occidental. Yo no le he echado ningún mal de ojo a España, ni impido a nadie que se lance a la ciencia, a la técnica, a inventarse riquezas, a la noble tarea de entenderse unos con otros, etc., etc. Mi problema ha sido darme cuenta y razón de cómo fue posible una creación humana de primera clase, que ha centrado su vida nada menos que en el puro problema del existir, de mantenerse a sí misma en vilo, a pulso y porque sí. A mí me encanta esa España. Si otros quieren otra, que se la

hagan, pero que se la hagan, como exigía nuestro Cervantes, con «verosimilitud», – sin la cueva de Altamira.

España se creó, porque así lo quiso, un imperio de belleza, desde California a la actual Bolivia. Ha pesado mucho, decisivamente, en mi visión histórica, contemplar La Habana, el gótico *vivo* en Santo Domingo y en Puerto Rico, las grandezas de Méjico y Guatemala (el resto lo absorbo en fotografías que me llenan muchos vacíos). Si estas «monedas» humanas tienen hoy escaso curso, ¿qué le vamos a hacer? Por lo visto no andan los tiempos para estéticas, y los españoles que andan por ahí pasan indiferentes junto a los monumentos «coloniales». Si los otros europeos poseyeran sólo la décima parte de todo eso... Pero la expresión de la sensibilidad exquisita, en formas monumentales o personales, no hiere ya en los corazones. Hasta se consideraría romántico y «démodé» ocuparse en serio de tales asuntos. ¿Qué curso, de qué prestigio gozan figuras como la de sor Juana Inés de la Cruz –adorable criatura–, sólo posible en su exquisito drama, en el ambiente virreinal de los marqueses de Mancera? Desde hace años voy descubriendo, en sus restos maltrechos y desatendidos, las huellas de regueros de cultura europea en bibliotecas de tiempo de España. Por Venezuela, por Méjico y por otras partes circularon las obras más técnicas de Galileo, de Newton. Las primeras aplicaciones de la química a la medicina, expuestas en libros (¡algunos de ellos impresos en Witemberga!), yacen olvidados en bibliotecas como la

de Mérida de los Caballeros, en Venezuela. Hubo una corriente de cultura de la que gozaron señorialmente ciertos españoles, bastantes, aunque sin que se les ocurriera hacer nada con ella. Y la cosa se mantuvo desde mediados del siglo XVI hasta fines del XVIII. ¿Mas a quién importa ya? Nos hemos quedado sin órganos estimativos para lo que España fue, e hizo. La retórica trivial no los suple[4].

Algunos se enojan porque hago ver los aspectos orientales, islámicos y judaicos del pasado español. He sacado a luz un filón de la cultura vital de los españoles, iniciado en el pensar islámico, y proseguido a través de los hispano-hebreos, desde Abén Hazam, de Córdoba en el al-Andalus, hasta Spinoza, pasando por Juan Ruiz, Sem Tob de Carrión, Alfonso de la Torre y Luis Vives. La primera observación de pensamiento fino y penetrante, ocurre en don Sem Tob. Al parecer sigue eso ahí sin ser visto, como si no existiera.[5] No es menos cierto, por eso, que haya

---

[4] Me ocupo de ello en *Santiago de España,* Buenos Aires, Emecé, 1958.

[5] En cambio corre por ahí la patraña de que yo soy judío, y hasta sefardí. La recogió la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* en un excelente artículo sobre mis ideas históricas. Su autor, el Sr. Held, dijo que había oído tal falsedad en España, y su diario la rectificó. Mis padres eran granadinos, y sus antepasados moraban allá, tal vez desde fines del siglo XVI, época de emigraciones gallegas. Mi nombre es de origen gallego. Ciertos agudísimos envenenados no conciben que uno se interese por la cultura judía, si uno no es judío. No considero el serlo como un mal, conste. Digo, no más, que no lo soy.

habido en España una línea de pensamiento, iniciada en mentes árabes y proseguida luego en Sem Tob y Luis Vives, auténticos españoles no obstante su judaísmo. Vives, de familia judía era un sincero cristiano. Según noté por primera vez en *La realidad histórica de España*,[6] Ibn Hazam, en el siglo XI, busca el centro de la realidad del hombre en su estar existiendo con el fin de «evitar la preocupación». Sem Tob, en el XIV, afirma que el hombre razona el mundo «según la su facienda». Ambos convierten en actividad los modos quietos e intelectualistas de decir qué sea el hombre, en una forma que sólo el pensamiento europeo del siglo XX permite captar. Se comprende que Dilthey concediera tanta atención al pensamiento de Vives; y me explico ahora mucho mejor las «refracciones» vitalizadas e individualizadas de la realidad en el arte de Cervantes. Es decir: la matemática, la ciencia, o lo que hubiera de pensar abstracto en la filosofía musulmana, no pusieron en actividad fecunda la mente de los españoles; pero la conciencia del vivir hispano se abrió, en cambio, hacia reflexiones y perspectivas cuyo valor y sentido se hacen ahora manifiestos.

No me extraña que éstas y otras cosas no hayan encontrado sino indiferentes silencios; nadie tiene obligación de interesarse por los asuntos del prójimo. Mas sí me sorprende que surja tanta objetante locuacidad para censurar errores inexistentes, o cuyo único fundamento es el no hacerse cargo del sentido de lo que se dice.

---

[6] Págs. 546-7.

Insisto en que las auténticas riquezas del pasado no pueden quedar en barbecho de entendimiento porque hoy no rijan los valores estéticos, o porque seamos antisemitas. Hay que «hacerse» con la propia historia, no deshacerse de ella frívolamente. No puede relegarse a la trastera del desdén el que hayan poseído conciencia de sus antecedentes judíos Juan de Mena, Alonso de Palencia, Juan de Lucena, Diego de Valera, Ausiàs March, ciertos poetas del Cancionero de Baena, Rodrigo de Cota, Hernando del Pulgar, Fernando de Rojas, ¡Fernando el Católico!, los consejeros que hicieron posible el viaje de Colón, quizá también éste (tengo la sospecha aunque no la evidencia), Luis Vives, Andrés Laguna, Santa Teresa, Jorge de Montemayor, Luis de León, Francisco de Vitoria, Juan de Ávila, Diego Laínez (el segundo general de los jesuítas), Mateo Alemán, y otros que no menciono por de menor volumen, o por no tener pruebas seguras de su inmediata ascendencia hebraica. ¿Cómo quedaría el pasado español si le sustrajésemos esos nombres?

AMÉRICO CASTRO

Marzo, 1958.

Universidad de Houston.
Estados Unidos.

La verdad personal y el hallazgo del «Tú»

En una buena parte del pensamiento contemporáneo ha hecho irrupción el problema del *Tú*. Las dimensiones del mismo son ya, sin embargo, casi inabarcables. Importa, pues, trazar las orientaciones que, por este pensamiento, hoy se siguen en orden a su interés para el desvelamiento de la verdad personal.

Porque probablemente *tiene que ser* así, nunca sabemos y, además —es muy posible— nunca podremos saber íntegramente lo que somos. La sinceridad absoluta es, quizá, un imposible metafísico. En este sentido, como ha dicho Sartre, «corremos hacia nosotros mismos, y somos, por tanto, el ser que no puede juntarse consigo»[1]. Por otra parte, también en la antropología cristiana el hombre es *homo viator*, itinerante, y lo que los teólogos llaman *status comprehensoris* —un comprenderse y poseerse por entero—, sólo es posible al final, más allá de su camino, con la muerte[2]. El hombre, pues, no podría nunca llegar a ser lo que plenamente es, porque jamás deja de ser *pura posibilidad*.

Y, sin embargo, también es verdad lo que ya había dicho San Agustín: «No quieras salir de ti, y vuelve a

---

[1] J. P. Sartre: *L'être et le néant*.

[2] J. Pieper: *Sobre la esperanza*. Patmos.

ti mismo. La verdad habita en el hombre interior»[3]. ¿A qué verdad se refiere? Es evidente, con ello, que estamos situados en planos metodológicamente diferentes. Por un lado, se hace referencia a la plenitud del ser, al *En-sí* (Sartre), y a una posesión gozosa en la vida beata; y, por otra, a esa verdad personal, única, por la que el hombre dota de sentido a su tránsito particular en la tierra. Aquí nos referimos, de este segundo modo, a la verdad psicológica de cada cual, que no es sino aquello que *busca* o *desea* en su vida. Éste es, en realidad, el objetivo de lo que podemos entender por un conocimiento de sí, la *verdad personal.*

Como es sabido, se ha repetido mucho, últimamente, que la existencia del hombre es un *proyecto.* Laín insiste recientemente en ello: «Vivir humanamente en este mundo es proyectar, proyectar es preguntar, y preguntar es querer ser algo de lo que uno puede ser»[4]. Y aquí radica el núcleo de la cuestión, certeramente visto: al hombre lo que le interesa es el modo de llegar a ser aquello que realmente quiere ser. Todo lo demás ocupa un lugar secundario. Le importa saber elegir la posibilidad que verdaderamente desea, y le interesa el modo de poder realizarla. Por ello, el problema del conocimiento de sí se ha planteado, últimamente, a la la luz de un enfoque nuevo. No se trata ya, como antaño, de un análisis de cualidades y defectos, o de

---

[3] San Agustín: *De vera religione.* c. 39. n. 72.
[4] P. Laín Entralgo: *La espera y la esperanza.*

un conocimiento objetivo de cómo uno sea. Se trata, en otro sentido, de conseguir una *coincidencia consigo mismo*. Es decir, como dice Jolivet, lo importante es que el hombre se recupere, por el sentimiento, «del movimiento que está en el principio de su actividad»[5]. O sea, que en la acción sin razonamiento, análisis ni objetivación, el sujeto «tome posesión del dinamismo de su subjetividad».

De este modo, pues, habría un *valor*, o un *bien*, a que con todo el ser el sujeto aspira. Solamente él es adecuado para dotar de pleno sentido y plena unidad a su vida. Porque –repito– lo que libera y unifica no es el conocimiento de la propia evolución instintiva (psicoanálisis) ni el conseguir una objetivación de caracteres (como pudiera obtenerse en una psicología de test), sino el hecho en *encontrarse* y totalmente identificarse con *lo que se desea ser*.

La gran dificultad del problema radica, sin embargo, en esta doble pregunta: primero, en cómo se realiza la búsqueda de este *deseo*, y, segundo; en el modo de identificarse con él. Y esta problemática ha sido replanteada en la filosofía y psicología actuales, por el mismo procedimiento que otras muchas cuestiones fundamentales: modificando la dirección de la pregunta. No debo, pues, interrogarme a mí mismo por lo que soy, sino que la pregunta ha de ser dirigida a

---

[5] R. Jolivet: *La sinceridad y sus exigencias*. Vol. 2. Col. Aulas de Ideas.

Otro, al *Tú.* Porque, al fin y al cabo, como tantas veces se ha dicho, el hombre es *Mit-sein, ser-con-Otro.* En este sentido, Ortega nos habla del hombre como ser *reciprocante,* que vive y se hace en esa reciprocidad de las respuestas con otro. «El hombre –dice– está *a nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño»[6]. Y, más adelante, afirma que «yo y el otro hacemos algo y al hacerlo nos somos». También M. Buber, recientemente, eleva esta estructura a una categoría ontológica. Dice este autor: «Podemos aproximarnos a la pregunta 'qué es el hombre', si acertamos a comprenderlo como un ser en cuya dialógica, en cuyo 'estar-dos-en-recíproca-presencia', se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del uno con el otro»[7]. Así, para él, constituye una protocategoría de la realidad humana esa esfera común para dos personas que sobrepasa el campo de cada una, y que denomina esfera del «entre». De este modo, pues, lo realmente importante es descubrir en el Tú, cómo él me ve, y cómo me penetra. En éste, como en otros muchos temas, San Agustín había iniciado el giro cuando preguntaba, con la más plena y sincera humildad: «Qui sum ipse». ¿Qué soy para ti?[8].

---

[6] J. Ortega y Gasset: *El hombre y la gente.*

[7] M. Buber: *¿Qué es el hombre?*

[8] También dice G. Marcel *(Homo viator)* que «no puedo afirmar de mí mismo nada que sea auténticamente yo mismo; nada tampoco que sea permanente, nada que esté al abrigo de la crítica y del tiempo. De ahí esa tremenda necesidad de una

De este modo, el problema del conocimiento de uno mismo queda enlazado directamente al tema, tan caro a algunas ramas del existencialismo, de la *comunicación* o *encuentro* (Jaspers) o de *el otro* (Sartre). Para Sartre, sin embargo, todos los intentos de contacto humano están condenados al fracaso. Analiza cada una de las actitudes fundamentales que se ponen de manifiesto en el amor, lenguaje, masoquismo, indiferencia, deseo carnal, odio y sadismo, y nos muestra lo frágil y lo insuficiente del contacto personal con ellas obtenido. Para él, por tanto, no sería posible la auténtica comunicación entre los seres humanos, limitada a una dialéctica de posesión mutua que, por otra parte, nunca podrá alcanzarse. Jaspers, por el contrario, se halla profundamente vinculado a esa posibilidad radical de ponerse en relación persona a persona en lo más real de su ser.

Habría que admitir, de todas formas, que la propia verdad solamente podemos verla en los ojos de alguien. Porque es necesario que nos la muestren, que nos enseñen a percibirla. En realidad, el hombre siempre sabe con alguien de algo; en toda circunstancia hay un Tú con el que se sabe. Al fin y al cabo, si el autodidactismo es peligroso en todo aprendizaje, mucho más debe de serlo en el más trascendente y difícil de ellos, este que tiene por objeto a uno mismo, y

---

confirmación que llegue de fuera, del otro, esa paradoja en virtud de la cual el yo más centrado sobre sí mismo espera su investidura, finalmente, del otro y sólo del otro».

que carece de toda perspectiva de toda posible objetividad. De aquí que, lo importante, sea ese *saber lo que soy para ti*[9].

Ahora bien, la primera dificultad se centra en la índole y características de este Tú. Porque es evidente que no podrá tratarse de un tú cualquiera, indeter-

---

[9] El tema del *Tú* abarca hoy, repito, dimensiones enormes. En primer lugar, habría que plantearse, por ejemplo, el problema de hasta qué punto en el curso de la cura psicoanalítica el fenómeno de la *transferencia* – que hoy se considera nuclear en el éxito de la misma –, puede representar el *hallazgo de un tú,* el tú del psicoterapeuta, que ilumina la verdad personal que se busca. Como es sabido, la dinámica de la transferencia es muy complicada, y para el buen éxito de la cura importa que ni se destruya, racionalizándola prematuramente, ni que el paciente se quede prendido eróticamente en ella. ¿Cuál es la índole real de esta relación médico-enfermo? Es evidente que la reviviscencia de la historia traumatizante del enfermo, para que sea eficaz, necesita hacerse *ante alguien:* un tú, el tú del psicoterapeuta que es algo distinto al amigo íntimo o a la persona amada. No hay inconveniente, pues, para que el médico sea esa persona única ante la cual el enfermo *se ha encontrado* – mediante el clima creado por la confidencia –, porque también realizó, simultáneamente, el hallazgo del tú, el tú de aquél.

En segundo lugar, sólo quiero señalar la importancia de ese otro enfoque de la *relación médico-enfermo,* que es tan nuclear en las concepciones de V. Weizaecker.

Por otro lado, son interesantísimos los contactos personales que en la psicoterapia de las psicosis están hoy realizando Benedetti, Searles, Fromm-Reichmann, Rose, etc.

Y, finalmente, todo ese problema de *primitiva urdimbre afectiva* (Rof Carballo), primera relación de tú a tú, madre-hijo, a que hoy se da tanta importancia en el ulterior modelaje de la personalidad.

minado, sino de *alguien* que sea muy especial para mí. Ello no obsta, sin embargo, para que, en general, «mi conocimiento de los *tus* va podando, cercenando a ese yo vago y abstracto pero que, en abstracto, creía ser todo»[10]. Y para que, de este modo, sea «en el mundo de los *tus* y merced a éstos donde se me va modelando la cosa que soy yo, mi yo»[11]. Mundo de los *tus*, pues, y no en la relación puramente social. Porque en la forma social de nuestras relaciones con las otras personas, en el mundo impersonal y del *se*, cualquier comunicación es irrealizable. De aquí esa sensación de hastío, de sentirnos mutuamente extraños, de vivirnos como víctimas de una soledad absoluta e infranqueable. Incluso nos invade entre personas, por otra parte muy queridas, con las que solemos estar en frecuente contacto. Y nos sentimos solos, aislados, bloqueados, sin efusión alguna, minimizados, ignorándonos mutuamente en nuestra verdad más entrañable. La timidez, en muchos casos, no es sino el temor a que me tomen por mis gestos o mis palabras, cuando sé que mi verdad trascendente va a ser ignorada.

Pero es que, además, y en otro plano al de estos diversos *tus* que definen, porque cercenan, a lo que voy deviniendo yo, se encuentra mi verdad personal: como dijimos, aquello que *deseo*. Y para hallarlo, tendría que referirme a un solo *tú;* un Tú *con quien* verdaderamente *me encuentro siendo yo,* y que, enton-

---

[10] J. Ortega y Gasset: *Op. cit.*
[11] J. Ortega y Gasset: *Op. cit.*

ces, como dice Jolivet, ha descubierto en mí lo que yo debo ser para ser plenamente lo que soy. O, en otro plano, tendría que ser el *Tú absoluto:* Señor, ¿qué soy para Ti, que me has dotado de unas posibilidades que necesito realizar?

De este modo, por tanto, para muchos autores, solamente ante estos dos únicos *Tus* podré plenamente mostrarme, abrirme y, lo más importante, *descubrirme en ellos.* La actitud consistiría en la más completa sinceridad. Habría que decir: «Confiese, pues, lo que sé de mí; confiese también lo que de mí ignoro; porque lo que sé de mí lo sé porque Tú me iluminas, y lo que de mí ignoro no lo sabré hasta tanto que mis tinieblas se conviertan en mediodía de Tu presencia»[12].

Separemos, de este modo, las posibilidades de esta doble presencia:

a) Dice Guardini que «cuando decimos 'tú', podemos referirnos a un hombre; pero si pronunciamos esta palabra con toda simplicidad, con todo nuestro ser, sin reservas, sin limitaciones, es a Dios a quien nombramos»[13]. Para este autor, pues, el hombre no puede a sí mismo comprenderse, sino a partir de la llamada que recibe de Dios. Es decir, cuando se da cuenta de que sólo es hombre en su relación con Él; y cuando se percata, de esta forma, que su ser está

---

[12] San Agustín: *Confesiones.* Cap. V.

[13] R. Guardini: *Sólo quien conoce a Dios conoce al hombre.* Cuadernos Hispanoamericanos, n. 51. Marzo, 1954. Pág. 331.

fundado en Dios por su origen y por su fin. Igualmente, M. Buber afirma que «el tú que de un modo ingénito hay para mí en todo hombre se realiza en cada uno de ellos y no se completa en ninguno. No se realiza perfectamente más que en relación con el único Tú que por esencia no puede convertirse en Esto»[14].

De todos modos, no se trata, en este aspecto, de adquirir una *autoconsciencia teísta* o *teológica,* en el sentido de Sciacca, que consistiría en tener conciencia en sí mismo de que Dios existe, y de quién, en quién y por quién, yo existo y tengo conciencia de existir; «sentido creatural» del ser, en expresión de este autor. Tampoco, de la conciencia de la trascendencia, en el concepto de Jaspers. Ni de esa necesidad incoercible que el hombre siente de Dios, como de algo que le trascienda, basado en que la propia existencia no puede ser fin para sí misma; o en el hecho de que todos los conocimientos, por muy abundantes que sean, siempre nos dejen, al final, sin saber de dónde venimos ni a dónde vamos. No se trata, pues, en resumen, de elevarse a la altura infinita de Dios para tomar conciencia de nuestra propia esencia.

Lo que importa, en este apartado, es el contacto personal con Dios, el hallazgo de un Tú trascendente, circunstancia que solamente puede darse a través de Cristo. El cristianismo ha representado, por tanto, la posibilidad del hallazgo de Dios en forma de un Tú

---

[14] M. Buber: *Yo y Tú.*

personal. Solamente así, está el hombre en condiciones de dejarse penetrar, vivificar, por un Dios vivo, personal, a quien en la práctica podamos imitar, y con el cual, en definitiva, poder dialogar.

En este sentido, se puede afirmar que Cristo es psicológicamente imprescindible. Ya lo dijo así él mismo: «Sin mí nada podéis hacer» (Jn. 15. 5). Porque sólo el *encuentro* con Dios en forma de Cristo –Dios personal y encarnado– hace posible una verdadera metanoia del sentir y del pensar, la transformación de toda la anterior manera de vivir. Una autoconciencia teísta sin Cristo, sería, pues, simple abstracción ontológica, fría e inoperante, mientras que con Él adquiere vida, alma y fuerza. De este modo puede afirmarse, como Pablo en su Carta a los Gálatas, que «vivo yo, mas no yo, sino Cristo en mí», y, entonces, surge algo verdaderamente transformador y revolucionario en la propia vida: la nueva posibilidad de que el hombre se haga verdaderamente bueno, justo y hasta santo. En este sentido hay que reconocer que puede conseguirse una modalidad nueva de felicidad y de vida. Y que, incluso, como quiere Guardini, «al vivir Cristo en mí me hago yo, realmente yo mismo, aquel yo mismo que Dios pensó al crearme». De este modo, el «coloquio metafísico y transverbal» con un Tú absoluto que, en palabras de Laín, supone la Esperanza, es también, en otro sentido, condición para alcanzarme en lo que verdaderamente soy.

b) Existirían, pues, en el camino de la existencia humana, dos planos en los que realizarse la *pura posibilidad* que es la vida. Uno de ellos, se constituye en la

conciencia de *estar en camino* hacia la propia plenitud entitativa, gozosa, del *status comprehensoris,* y se inicia mediante el hecho personal de vivir *poniéndose delante de Cristo.* El otro –más apegado a la tierra– se constituye junto a los contenidos particulares, objetivos, de *lo que voy haciendo* en la vida, pero se particulariza en el hecho de que, fundamentalmente, aquello que verdaderamente yo busco en la misma es poseerme a mí mismo de un modo cada vez más pleno, profundo y claro. Como decía Laín, «mi esperanza se mueve hacia la meta sucesiva y ascendente que Karen Horney llama 'autorrealización'»[15].

Pero, ¿cómo voy llegando a esa posesión sucesiva de mí mismo? La significación de un «tú» personal y humano en esta tarea también se puede considerar como importantísima.

Dice G. Marcel que «me afirmo como persona en la medida en que asumo la responsabilidad de lo que hago o de lo que digo»[16]. Y, entonces –dice más adelante– «he creado no sólo para el otro, sino para mí mismo, lo irrevocable». Ahora bien, la responsabilidad de lo irrevocable implica siempre la existencia del «otro», delante del cual *me pongo.* Porque, en último extremo, lo que hago lo hago siempre pensando en alguien que ha de juzgarme.

Importa, pues, ir considerando los diversos modos

---

[15] P. Laín Entralgo: *Op. cit.*

[16] G. Marcel: *Homo viator. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza.*

a través de los que, ante este «otro», ha de producirse la iluminación o desvelamiento de mi verdad personal. En este sentido, el bonito ensayo de R. Jolivet *La sinceridad y sus exigencias,* ya citado, puede suministrarnos la pauta.

1) De lo que se trata, en primer lugar, es de captar la *subjetividad* del otro. Por lo tanto, no de ponerse en relación con el otro como objeto, sino como sujeto; no, pues, con los estados y contenidos de su conciencia, sino con esta misma en estado naciente; en resumen, con el impulso creador de su existir. Es decir, que lo que importa es captar el *acto por el cual se constituye* como persona.

2) El clima adecuado para que esta aprehensión se verifique, para que sea posible este intercambio de subjetividades, debe de estar dominado por la *simpatía,* la *amistad* o el *amor.* Porque sólo entonces, las palabras y los gestos dejan de ser objetos —de ser tales palabras o gestos—, y nos trascienden a la conciencia misma que los produce. En una de sus poesías, Pedro Salinas indica:

Lo que eres
me distrae de lo que dices[17].

Y así es, efectivamente. No me importan tus palabras, sino «tú» que las dices. Y sólo si me abstraigo de

[17] P. Salinas: *La voz a ti debida. Poesías escogidas.* Col. Austral.

aquéllas, puedo llegar a ti. La comunicación, en este caso, adquiere el rango de la *recíproca presencia*.

3) El tercer escalón estaría constituído por una *coincidencia en los mismos valores*. Mediante la aprehensión del valor que anima a la otra persona, se puede, más tarde, *comulgar* con la misma. Así, pues, la *comunión* en los mismos valores representa el último grado en esa escala posible de la comunicación humana. Como dice Jolivet, el verdadero encuentro sólo se consigue a través de la «participación en el movimiento por el que cada uno de nosotros está constitutivamente en acto de hacerse, según el orden de los valores en el que compromete toda la verdad de su existencia»[18].

De este modo, –y aquí radica toda la enorme trascendencia de la comunicación–, el otro no me da ya una simple imagen mía, objetivada, minimizada, sino que «me entrega el mismo sujeto que yo soy, y que perseguía vanamente cuando pretendía objetivarlo para asirlo mejor»[19]. El valor a que aspiro, aquello que deseo, lo he visto, por fin, reflejado en el *Tú*. Y aunque puede ocurrir, y de hecho ocurre, que diferentes personas me descubran proyectos o deseos a los que yo, parcialmente, pudiera ligar mi existencia, solamente una desvelará en mí, y yo descubriré en ella, lo que debemos ser uno y otro para

---

[18] R. Jolivet: *Op. cit.*
[19] R. Jolivet: *Op. cit.*

ser verdaderamente lo que somos. Entonces resultará que lo que soy para ti, persona amiga, es lo que verdaderamente yo soy, porque es *lo que realmente quiero ser.*

J. AUMENTE BAENA

Gran Capitán, 42.
Córdoba.

EL HONDERO

Honda es el verso.
SALVADOR RUEDA

JOSÉ MARÍA SOUVIRÓN:

La tierra
(Fragmento)

•

VICENTE GAOS:

Mnemosyne

La tierra

(Fragmento)

A mi hijo Álvaro, ingeniero geólogo.

1

El tiempo se detiene,
los relojes se sueltan.
¡Clic! –¿Ha pasado algo?
–Sólo el tiempo, y de veras.
–¿Ya no volverá más?
¿Se han quebrado las cuerdas?
¿Y el péndulo perpetuo?...
–¿Qué preguntas son ésas?
A dormir, caballero,
que la hora es muy seria.
–¿Hay horas todavía?
–Llámalo como quieras.
Me voy.
–Adiós.
–¿A Dios?
Ya veremos quién llega.

2

El hombre solo en el mundo
anda llamando a las puertas.
–¡Ah de la casa! ¿Quién vive?
(No vive nadie en la tierra;
sólo él, igual que antes,
pero, hoy, de otra manera).

–¿Nadie me responde? (Nadie).
–¿No hay quien me ampare? (Silencio).
–¡Ah de la casa! (No hay casa,
es un telón; pasa el viento).
–¿Quién va en esa procesión?
–Van todos los que estuvieron.
–¿Quién me habla?
–Hablas tú mismo.
Mejor dicho, soy yo: el eco.

3

El hombre mira al mundo:
un enorme desierto.
Mira los anchos ríos:
ahora son cauces secos.
Mira los bosques altos:
Ahora son sólo leños.
Busca a los otros hombres:
los hombres están muertos.

–¿Y las mujeres?
–Ésas
yo no sé qué se han hecho.
–¿Quién me contesta?
–Nadie.
Eres tú mismo, necio.

4

Para esta soledad viniste a ser,
persona –*per sonare*– en el silencio.
Tú lo has querido.
–¿Dónde están los otros?
–Van en la procesión.
–¿Quién habla?
–El eco.

5

Hace unos días que la tierra
era un punto, pero era el centro.
De ella partían los satélites
a correr el espacio inmenso.
Uno voló más de la cuenta
y se quedó –tan solo– en medio.
En medio de todo. Ahora es él,
porque le da la gana, el centro.
Ya la tierra no es sino un punto:
otro punto, que no es lo mesmo.

6

Alguien habla: –¿Qué buscas?
–Busco al hombre.
–Pero el hombre eres tú.
–Quizás. ¿He muerto?
–No has muerto aún.
–¿Y dónde están los otros?
¿Me estoy preguntando a mí de nuevo?
–No, ahora no. ¿Qué quieres?
–Tengo sed.
–Para saciarla hay que llegar a tiempo.
–Me han dicho que no hay tiempo.
–Hay otra cosa.
–¿Cómo se llama?
–Te lo diré luego.

7

El hombre va marchando
por un viejo camino.
Antes lo recorría
cantando y dando brincos.

–Por aquí se iba a casa
de esa mujer.
–¿Ah, sí?
–¿Dónde estás que no te veo?
–Estoy aquí, estoy aquí.

8

Las piedras enterradas, invisibles,
que pasaron milenios en tiniebla,
ahora salen a tomar el sol;
pero no hay sol. Se terminó la fiesta.
No hay luna (¿para qué?) ¿No hay ya poesía?
Respóndete a ti mismo, tú, poeta.
No hay nadie. Se han parado los relojes.
Es hora de dormir, y no hay quien duerma.

9

Aquí estaba la casa, aquí el jardín.
Ese madero negro fue la puerta.
Como una barca rota está la cama
aplastada bajo un montón de tejas.
La cama: aquí nací una madrugada,
aquí soñé mi juventud sin fechas,
aquí amé con pasión y con ternura,
aquí dormí junto al calor de ella...
¿Dónde está ella? ¿Nadie me responde?
¡Ah de la vida! ¿Nadie me contesta?

10

Andar, andar, andar:
los niños a la escuela,

los pájaros al nido
y la sangre a las venas.
Ya no hay niños ni pájaros:
sólo la sangre queda.

Andar, andar, andar:
al campo las doncellas,
a la mar los navíos,
al corazón las penas.
No hay muchachas ni barcos,
sólo el corazón resta.

Gritaré, gritaré
hasta encontrar respuesta.
Aunque el grito recorra
la aridez de la tierra
y vuelva a mis oídos
después de dar la vuelta...
Pero ¿a quién daré gritos
si no hay quien los entienda?

11

Aquí estaba la flor, aquí el olivo,
aquí estaban las sillas y la mesa;
sobre el mantel brillaban los cristales
–hoy no queda ninguno– las botellas...
¿Y el vino? ¡El vino, el vino! Para estar
solo, coger la grande borrachera.

No queda vino. Sólo queda sangre.
La sangre no emborracha: se indigesta.

12

Me despediré de todo.
–Adiós. ¿Adiós?
–No hay manera
de decir adiós a nadie.
–¿A nadie? ¿Quién habla?
–Espera.

13

Lava reseca, esponjas petrificadas,
moluscos que se pudren, hojas caídas,
la veleta en el suelo, negra y mohosa,
la campana en el atrio, muda y hendida;
el altar sin manteles, los bancos rotos
–aquí nadie se sienta ni se arrodilla–
pero en el vaso lleno de aceite sucio
la lámpara –¡qué raro!– sigue encendida.

14

–¿Quién hablaba?
–Soy yo.
–¿Quién eres tú?

–Yo soy aquel que soy.
–Te has ocultado.
–No me escondo; te sigo.
–¿O me persigues?
¿Todavía me amas?
–Nunca he dejado.

15

Sobre un tallo, entre piedras,
se conmueve una hoja.
–¡Es la vida!
–Es la muerte.
(Ahora la voz es otra).
–¿Me engañas?
–Puede ser.
Vida o muerte, dos cosas
iguales; mejor dicho,
las dos son una sola.
(La voz no es la de antes,
ésta es más fría, más sorda,
pero tiene una fuerza...)
Primera voz: «Ahora
has de elegir». Segunda
voz: «No te obligo. Sobras».
Primera voz: «Ya sabes».
Segunda voz: «Ya ignoras».

Pasa un viento con nubes.

Colegio
Ciudad
Madrid.

(Silencio: el mar se ahoga).
–¿Dónde está quien no obliga?
(Silencio: el mundo flota).
–¿Ahora callas? (Silencio).
Pasa un cuervo, alas flojas,
las plumas despeinadas,
en el pico una costra.
–¿Y tú, el que me persigues?
–Aquí estoy.
Una paloma
pasa, limpia y alegre,
en el pico una rosa.
–¡Señor, Señor! ¿Me oyes?...

16

Y volvió la paloma.

JOSÉ MARÍA SOUVIRÓN

Colegio Mayor «Ximénez de Cisneros».
Ciudad Universitaria.
Madrid.

Mnemosyne

¿De dónde llegas tú, ilusión de un día
por venir, tú, esperanza de un pasado
nunca cumplido, pero que yo ahora
evoco entre marchitas profecías
o anticipo en nostalgia? De recuerdos
y paciencias me nutro. Los ayeres
y los mañanas dóciles acuden
a congregárseme en el hoy, un punto
que se dilata ilimitado en ondas
concéntricas –amor, amor sin tregua.

Y todo es por tu mágico conjuro,
diosa de pies ligeros, madre mía.
Déjame que te diga apasionado
mi amor por ti, mi luz en la honda noche,
mi amparo, mi sostén en el vacío,
tan adherida a mí como mi carne,
tan enraizada en mí como mis huesos,
yo mismo, pues ¿qué soy yo? ¿qué sería
sin ti a quien debo lo único que tengo:
mi fugitiva eternidad de hombre?

Por tu amorosa previsión ordeno
mis días y mis noches. Yo soy sólo
una memoria y un deseo, un agua
que estremecidamente fluye inmóvil.

Tú conoces mi vida, me recuerdas
fechas. Murió en Valencia: veintiuno
marzo, mil novecientos diecinueve.
Nació... Dejemos el espacio en blanco
y Dios lo llenará cuando me llame
para ingresar –completo ya– en su Nada.

Porque otros son, mi amor, nuestros caminos.
Igual que al vagabundo de Manhattan,
a mí, que me preocupan tantas cosas,
no me preocupa Dios, no me preocupa
la muerte*. Me deslizo de tu brazo
por el tiempo (no un río que termina
en el mar del morir, sino el mar mismo,
siempre consigo, ensimismado, libre
en su flujo y reflujo), por el tiempo,
ajeno al gran pecado del olvido.

Mediada está mi vida. Estoy inmerso
en aguas tan profundas que no tienen
fondo, o lo desconocen. En el pecho
me late el corazón, una campana
sorda, callada, pero jubilosa
en su entrañado grito de alegría.
Sea la vida sueño, sombra, nube,

---

* «*...Be not curious about God | for I who am curious about each am not curious about God, | (No array of terms can say how much I am at peace about God and aboud death)*». Walt Whitman.

viaje, ilusión o luna mortecina.
No me preocupa Dios cuando la sangre
su música musita misteriosa.

La rosa, el chopo grácil de la orilla,
el río rumoroso y solitario,
el monasterio al pie de la montaña
y la cima nevada, aquellos ojos
que un segundo brillaron ofreciendo
amor, las rachas frescas de la lluvia
y el viento en los adioses del verano,
todo conlleva tiempo, y acongoja
el corazón con mano delicada,
fábula y mito de los años muertos.

Pero guiado de tu mano avanzo
hacia el futuro, avaro me demoro
en el sueño, potencio a mi albedrío
el instante presente, me hago dueño
de su fugaz y fina consistencia,
vuelvo la vida del revés, aplaco
su curso, llego a un éxtasis tan quieto
y tan seguro que en la noche brilla
llena la luna, y ya no escucho el río
que huye, ni sus consejas sibilinas.

Soy tuyo, madre mía, tú me dices
constante lo que soy, lo que no he sido,
lo que he de ser o no he de ser, tú eres
a la vez mi pasado y mi futuro,

mi ya y mi todavía, me preservas
de olvido, en esperanza cada día
me salvas, me das vidas a millares,
mundo en relieve –bosques, mares, cielos–,
me das, entre las horas huidizas,
partes de eternidad, vences la muerte.

Sí, deja que te diga apasionado
mi amor por ti, luz mía y madre mía,
memoria mía en mí, puro deseo
de ser memoria en otros. Sea sueño
la vida. ¿No es también sueño la muerte?
Gracias, gracias te doy por endiosarme
mágica, humilde, breve, inmortalmente,
en mi unidad dramática de hombre
bajo el cielo estrellado. Nunca cese
mi corazón de dar su sí a la vida.

VICENTE GAOS

Plaza de Cánovas del Castillo, 4.
Valencia.

EL BANDO DE LOS ÁNGELES

When an artist deserts to the side of the angels, it is not most odious of treasons.

ALDOUS HUXLEY

JUAN EDUARDO CIRLOT:

La pintura informalista en la Escuela de Barcelona

Introducción

La pintura informalista en la Escuela de Barcelona

Introducción

El interés formal de lo desatendido, el valor de imágenes míseras o extrañas, de ordinario caídas bajo el umbral de la conciencia, éste es uno de los aspectos existenciales que motivan el «arte otro». Por ejemplo, nubes oxidadas deshaciéndose en la lontananza, contra un fondo gris plomo; un fragmento de tela de araña cayendo lentamente; un montón de arena a la luz de la luna. O más sencillamente aún: la textura del asfalto de las calles, la belleza agrietada de las puertas antiguas, el esplendor insólito de un objeto cuyo dolor nos sorprende, como la tapa de la pila bautismal de la iglesia de Camprodón, traspasada por terribles clavos. Pero también afloran al anhelo de la representación, de la «salvación del fenómeno», las imágenes facilitadas por la física del presente, las visiones que depara el electromicroscopio, cuando cientos de miles de aumentos permiten la mágica exploración de universos tan ignorados como el de Andrómeda. La atracción de la «calidad», que la arqueología ha establecido en primer plano de la estética, tiene similar importancia. Y este conjunto de hechos al parecer dispersos, pero que ligan internamente la sensibilidad del hombre del presente, son los que han promovido desde dentro la necesidad de unas creaciones artísticas que respondieran a este

hervoroso juego de fuerzas profundamente enraizado en lo desconocido, pues, como dijo Eugenio d'Ors, «lo subconsciente es amorfo».

Desde fuera, desde la línea de la evolución de la pintura contemporánea, era precisa una nueva transformación que probase que la capacidad demiúrgica no había terminado en nuestros días. La pintura abstracta, tanto en el caligrafismo sensorial de un Hartung, y las manchas irracionales de Mark Rothko y Clyfford Still, como en el exacerbado geometrismo de Vasarely, ya no podía avanzar más allá de sus descubrimientos. Lo visual estaba agotado cuando lo táctil acudió misterioso en su ayuda. El sentimiento del espacio, la atracción de ciertas asociaciones entre la continuidad y la discontinuidad, la realización de lo que se denomina «superficie real», en contraposición a la «superficie aparente», abrieron el paso a las creaciones informalistas. Un metro cuadrado de tela podía contener, como sabían los chinos desde siglos atrás, «miles de kilómetros», por el trabajo interno de la superficie, bien en forma de superposición de manchas, bien por un rayado obsesionante –cual el de Mark Tobey– bien por el «erizamiento» de dicha superficie en rugosa sensibilización. A principios de esta centuria, Barcelona había tenido un pintor que presintió las posibilidades expresivas de la textura, en estrecha intimidad con similar valoración de la materia por parte de Antonio Gaudí. Dicho pintor, Nicolás Raurich, ejecutaba cuadros en los que aparece también –siguiendo la técnica extremo oriental de la «fragmentación», el realismo

de campo restringido. Es decir, pinta un trozo de pared de una casa, no la casa entera. Y si no se atreve a perder los límites formales de la estructura que racionaliza el tema, se dedica a exacerbar de tal suerte la superficie de la imagen, que la textura se convierte en protagonista de la imagen. Aún prisionero del color, Raurich imanta con feroces anaranjados (a lo Nietzsche) y con azules obscurísimos (que recuerdan a Maeterlinck) sus visiones de jardines fracturados, de mares en resalto y de edificios próximos hasta lo alucinante, que aniquilan lo temático.

Pasan decenios y tras la aparición –y hasta cierto punto desaparición– de artistas que se forman en la Escuela de Barcelona, como Pablo Picasso, Joan Miró y Salvador Dalí, se olvidan esas aspiraciones de la verdad inédita a la luz, bajo la sepulcral comodidad de las fórmulas al uso (abocetamiento, derivaciones del realismo naturalista del XIX, seudoimpresionismo, seudofauvismo) pero en 1948 se constituye el grupo *Dau al Set* cuya estéticá deriva del atonalismo musical de Arnold Schoenberg, del magicismo plástico de Paul Klee, aunque *aportando un factor textural* que en aquellos primeros momentos no se estima debidamente, hiriendo al contemplador, y determinando una evolución hacia calidades menos hirsutas, relacionadas con la técnica de los primitivos medievales, en lo que sobresale Modesto Cuixart, aunque vivificadas por extrañas luces y rayados que introducen al nuevo concepto de la ejecución pictórica, resultado de una exasperada necesidad de verdad en el *hecho* plástico.

En la Tercera Bienal Hispanoamericana, celebrada en Barcelona en 1955, Antonio Tapies presenta sus tres extraordinarias telas trabajadas ya por entero en la dimensión «otra» de la creación artística. Al verlas se advierte que la pintura ha experimentado una metamorfosis decisiva, y que hay una distancia entre un Kandinsky, por ejemplo, y esas manifestaciones de la nueva sensibilidad, superior a la que media entre un Matisse y el aludido pintor ruso. Toda la superficie de la obra ha sido modificada de raíz; el artista no se ha limitado a «depositar» una imagen sobre el lienzo; ha *intervenido* en lo hondo de la materia y la trastorna para que pueda exponer su *pathos* violento. El uso de aglutinantes, en mezcla con el óleo, establece un sutil puente entre la materia del soporte y la del *medium*. Con ello, el anhelado «cuadro-objeto», motivo central de todo el arte del siglo XX, se aproxima hasta límites que ahora nos parecen sin posible superación. Las constituciones de la masa pictórica establecen estructuras autónomas, hechos a la vez materiales y estéticos. Se plantea frente a imágenes como éstas el problema de *qué* puedan ser. Hay quien dice que son simple realismo de «campo restringido», es decir, imitaciones de calidades que suceden históricamente a imitaciones de formas y figuras (mujeres, bodegones o triángulos). Pero Sir Herbert Read, en un artículo de gran importancia, titulado *El nuevo movimiento artístico* (Cuadernos, setiembre-octubre 1955, n.° 14) ya señalaba que las «formas informales» paradójicamente establecidas por un arte de este orden caían en el dominio de la

expresión pura, es decir, del simbolismo psicológico, cual lo demuestra el test de Rohrschach, entre otras muchas pruebas. Los surrealistas, de su parte, habían hablado ya de las «formas matrices», preformas aptas para sugerir paraidolias (imágenes diversas con un nexo común). Y las técnicas por ellos inventadas o redescubiertas habían servido de puente entre la imagen estrictamente «pintada» y estas recientes posibilidades. Basta recordar el *frottage* de Max Ernst, basado en el poder expresante de la textura, y las calcomanías y *fumages* de Oscar Domínguez y Wolfgang Paalen. También algunos pintores de ese movimiento, como Matta y Donati, habían avanzado hacia lo informal, con un anhelo cosmogónico visible.

Pero los avances decisivos habían sido, a partir de 1945, los del alemán Wols, que trabajaba en París; los de Jean Fautrier y Dubufet en Francia; los de Tobey, Pollock y Riopelle en los Estados Unidos. De esto pudo Barcelona tener clara conciencia en la exposición celebrada en la Sala Gaspar, en febrero-marzo de 1957, en la que se presentaron obras de estos artistas y de otros varios. La escuela de Barcelona incorporó sus pintores, y también la de Madrid estuvo presente en esa exposición con la obra de Antonio Saura. Pero es indiscutible la independencia evolutiva de los artistas barceloneses, con Antonio Tapies como personalidad esencial. Desde su etapa de «transverberación» (1953), recupera ampliamente sus primeros avances texturalistas y produce sin desmayo «series» de obras de una variedad morfológica inagotable, conservando una milagrosa unidad de emo-

ción y de sentido, abandonando progresivamente los elementos adyacentes, inspiradores, que mencionábamos al principio de este artículo, para entregarse a la pura tarea de crear, llegando en su concepto a valores de calidad y de técnica paralelos y equivalentes a los de los grandes pintores hispánicos de cualquier tiempo.

Otros pintores informalistas que trabajan en Barcelona son Alfonso Mier, quien, tras una etapa de furioso expresionismo abstracto, con una viscosidad patética inigualable, ha llegado a una etapa de rara serenidad, obteniendo imágenes que son trasunto de visiones cósmicas, en las que la luz zodiacal y el fugitivo resplandor de los aerolitos no provienen de una «imitación», sino de una elaboración inconsciente del «modelo interior» de que hablara André Breton en *Le Surréalisme et la Peinture;* Juan-José Tharrats, cuya gama cromática debe mucho al modernismo y en quien las reminiscencias de Ernst se unen al anhelo de lograr expresiones relacionadas con el alma del presente, sugestiones de metales y de luces, fulgores submarinos y veloces; Modesto Cuixart, que aplica su sutileza a la invención de contraposiciones en lo formal-informal o que crea, por un soterrado simbolismo, sus conjunciones de cuadros y objetos; Juan Vila Casas, virtuoso de la calidad, simple en apariencia, rica en reverberaciones y brillos de obscuras marqueterías; Carlos Planell, que elabora con extrema sobriedad grandes lienzos a base de un movimiento pulsante cuyas formas se relacionan con las obtenidas por presión en las klecsografías; Enrique Tábara, en cuyo arte predomina la idea de ritmo en

discontinuidad, exaltado por medio de una coloración contradictoria; y «Angels», cuyas imágenes son de un sentido trágico que traspasa los linderos de la estética para profundizar en los de una humanidad pulsada por el dolor.

Estos artistas han realizado lo que parecía imposible: hallar un camino diferente en un momento en el que el agotamiento podía resultar inminente. Y con ello la esperanza en la perpetua posibilidad abierta hacia el futuro. Sus imágenes no satisfacen en la misma medida, ni pueden tener otro denominador común que el de la tendencia. Las diferencias de valor son mayores que las de modalidad. Pero todos ellos poseen un interés que dimana de su autenticidad y capacidad para exponer esas razones aún irrazonadas e irracionales de la sensibilidad de los años que han visto cómo el hombre se esforzaba por traspasar los niveles ordinarios, en su eterna lucha contra los elementos, contra el espacio y contra la misma tierra.

JUAN EDUARDO CIRLOT

Herzegovino, 33, 6.°
Barcelona.

PLAZUELA DEL CONDE LUCANOR

SALVADOR ESPRIU:

Tres sorores

La s
que v
o cin
el hu
de la
aquel
much
Ameli
señor
de su
la oc
sonris
retice
llevab
harin
de m
reseco
el ca
gestic
obten
positi

---

*
palabr
que q
tierno

*Tres sorores**

La señora Blasi, doña Magdalena Blasi, era la única que visitaba todavía a las hermanas Ginebreda. Cuatro o cinco veces al año, la señora Blasi se acercaba hasta el humildísimo piso de la calle de la Linterna, cerca de la plaza del Sol, «a hacer un rato de compañía a aquellas desgraciadas». Muerta Madrona, la menor, mucho tiempo atrás, las Ginebreda eran ahora dos, Amelia y Elpidia, que estaba siempre enferma. La señora Blasi solía decir, riendo fuerte, que lo extraño de su nombre tenía la culpa. Las hermanas celebraban la ocurrencia, vieja como su autora, con una equívoca sonrisa de solteronas pobres: una sonrisa obsequiosa, reticente y fina. Cuando iba de visita, Magdalena les llevaba retales de tela muy zurcida, o algún dulce harinoso, o desportilladas piezas de vajilla, o botellines de muestra de esencias baratas, o trozos de jabón reseco y cuarteado. Las hermanas Ginebreda recibían el casi ofensivo obsequio con bendiciones barrocas, gesticulando su agradecimiento con la esperanza de obtener, quizás algún día, un poquitín de caridad más positiva. «Si no lo queréis, me lo volveré a llevar:

---

* *N. del T.* – La voz *sorores,* es el plural evidente de *soror,* palabra que no existe ni en catalán ni en castellano. No hay duda que quiere significar *hermanas,* quizás en un sentido vagamente tierno y familiar.

sed francas», decía la señora Blasi, con una brizna de sequedad en la voz, delatora de su disgusto ante la posibilidad de algún remoto desprecio. Para tranquilizarla, las hermanas se apresuraban a cogerle el objeto de las manos y a asegurar que sí que lo querían, ya que ellas lo aprovechaban todo. Acostumbradas a vivir casi de milagro, de la insegura lástima del primo Ribalta o de Angélica Antommarchi, que ellas apuntalaban con modestos trabajos de alfiler, las Ginebreda desplegaban una inteligencia matemática de primer orden, más meritoria y sorprendente que las conocidas multiplicaciones del Evangelio. Sobre todo la mayor, Amelia, porque la otra estaba siempre enferma. Elpidia era –triste es decirlo– tan sólo un estorbo, agravado por las circunstancias de un mundo destruído por la revolución y la guerra. Las circunstancias anonadaban a las Ginebreda, y al carpintero sin trabajo del otro piso, y al cura de más arriba, mosén Silvino Saperes, tan esclavo de ellas como el matrimonio joven del último rellano –que esperaba con ilusionada angustia el primer hijo– y como los otros inquilinos de aquella casa de un barrio húmedo y menestral. Incluso el propietario, un abogado que vivía allí de sus rentas, daba a entender, con táctica un tanto errada, que, si Dios no lo remediaba, se moriría pronto de hambre. Todo el mundo veía, sin embargo, que su mujer engordaba, que se endomingaba con brazaletes y pendientes de colgante y que adquiría los mejores comestibles de las tiendas. Todos desconfiaban también, sin razón, del cura, a la fuerza adepto de un austero primitivo cristianismo, y de las

Ginebreda, «aquellas señoras que iban a misa con mantillas de encaje fino». La compasión era regateada y hasta negada a las hermanas, pertenecientes, a los ojos del vecindario, a otro estamento, a un mundo de opresores que sería arrasado en corto plazo. A pesar de su actual desamparo, la educación recibida en época opulenta las diferenciaba de los otros inquilinos y neutralizaba la eficacia de las sonrisas y las buenas palabras que prodigaban cuanto podían, por bondad, por miedo y para atraerse benevolencia y amigos, ahora que se encontraban tan solas. La memoria y el propósito de los vecinos las destinaba, sin embargo, juntamente con mosén Silvino y el propietario, al próximo sacrificio social. Ellas lo adivinaban y se estremecían al pensarlo, porque amaban la vida por encima de todo. Eran débiles y pobres, pero amaban la vida, aquella vida que abandonó a Madrona, casi de súbito, cuando la muchacha tenía veinte años, hacía treinta. Las hermanas hablaban con frecuencia de la muerta, entre ellas y con doña Magdalena Blasi. «Era la más bonita de vosotras y también la que valía más –decía la vieja señora–; se parecía a vuestro padre». Las otras, humildes y molestas, lo admitían sin objeciones, porque Madrona había muerto, y las tres levantaban entonces los ojos para mirar el retrato de la joven (rubia, de facciones borrosas), colgado entre el de papá y el de mamá. «Vuestro padre era magnífico», ponderaba la señora Blasi, con impudor de vieja. Y contemplaba un rato aquella cara ancha y sensual, adornada con un mostacho larguísimo, a la manera del último Kaiser. Malas lenguas insinuaban que la señora Blasi había

sido amante del señor Ginebreda. Las hermanas lo sabían, lo creían y la odiaban, pero se afanaban por estimular los recuerdos de la vieja con sonrisas indulgentes, muy cómplices. Les gustaba evocar con la señora Blasi aquel ambiente desaparecido de cuando eran jóvenes, universo maravilloso, lleno de abundancia y alegría. Papá iba con frecuencia a París, para sus negocios (nombre que daba a sus francachelas, según la opinión de Magdalena Blasi), y regresaba con presentes espléndidos para su esposa, que tanto tenía que perdonar, y para sus hijas, adolescentes aventajadas, fuertes en francés y en piano. Amelia y la delicada Elpidia tocaban a cuatro manos el *Qui vive* o el *Mio bel amoretto,* composiciones de moda, compradas por papá «chez» Dotésio, interpretadas con gran estilo, con su agudísima voz de tiple, por Madrona, y coreadas con ímpetu salvaje por las fregonas de la vecindad. De vez en cuando organizaban bailes y conciertos familiares con sus primos, Quildet Nogueres y los chicos Ribalta, que estudiaban en la Universidad. Las Ginebreda invitaban a algunas amigas, y los primos llevaban compañeros de relativa buena fe, tímidos, de sudor fácil. Carlitos Ribalta cantaba con Madrona letras absurdas, con música de la *Chanson créole* de Ketterer, o de *L'Adieu* de Gustave Sange, y dúos de ópera italiana. Las Ginebreda mayores ejecutaban después la *Mandoline* de Thomé, *L'Hirondelle perdue* de Hess, la *Sérénade* de Franz Hitz o *La harpe éolienne* de Sidney Smith. La velada finalizaba con el *Vorrei morire,* que Estanislao Ribalta, pretuberculoso (murió en plena juventud), entonaba con mucho sentimiento.

Los reunidos disimulaban con pulidas burlas el singular escalofrío y el lagrimeo que les comunicaba «aquella canción ridícula». Más tarde, los representantes del sexo fuerte repetían lugares comunes sobre el valor de Wagner, y las señoritas se aburrían un poco, haciendo ver que los escuchaban, hasta la hora de la merienda, una merienda de aquellos tiempos, presidida por los papás, Angélica y Magdalena Blasi. Entrada la noche, los invitados se despedían. Ya solas, las hermanas comentaban los sucesos de la tarde, criticaban con espantosa lucidez a sus amigas, examinaban con precisión y rigor las diferenciales somático-pecuniarias de los amigos de sus primos y se dormían de madrugada, proyectando una nueva reunión, trampolín para el sacramento del matrimonio. Ciertamente, gracias a aquellas fiestas se concertaron muchas bodas, que Amelia y Elpidia analizaban con Magdalena Blasi, cuando recibían su visita. Casi todas habían resultado un puro fracaso. «Y esto nos consuela de nuestra soltería», decían las Ginebreda. Afirmaban (sobre todo Amelia) que se habían cansado de desdeñar pretendientes, pero la señora Blasi juzgaba que nadie había pensado nunca seriamente en ellas, «porque todo el mundo sabía que vuestro padre no tenía sino deudas. A pies juntillas hubierais ido al casorio, si alguien os hubiera dicho una palabra auténtica sobre ello». Las escandalizadas Ginebreda lo negaban con energía, pero en el sagrario de sus corazones reconocían la razón de la vieja. Hubo un tiempo en que las tres hermanas se enamoraron a la vez del primo Carlitos, esbelto, con prestigios de elegante, el cual prefirió

por último a Madrona. La decepción unió a las dos mayores contra la pequeña, víctima de mil menudas crueldades, con alternativas de besos chillones e irreprochables escenas de celos. De pronto, una tarde vulgar de invierno, casi sin meterse en cama, Madrona se murió. Era una joven de no mucha imaginación, que se derretía por casarse y disponer toda la vida de coche propio. Embellecida por la desesperación de Carlitos y de los papás, aquella desaparición prematura desveló penosas punzadas en las conciencias de Amelia y Elpidia. Todos ensalzaron la memoria de Madrona, desde entonces convertida en el centro de un tierno culto. Fueron entronizados, en todas las habitaciones del piso familiar, retratos de la muchacha en trascendentales posturas, de una rigidez poco simpática, y montados delante de ellos soportes de vidrio, a guisa de altares minúsculos, con luces de palomillas y flores artificiales. El prometido se casó después con una mujer rica, se apartó de los Ginebreda y se convirtió poco a poco en un señor apoplético, de sólido criterio, sordo. Las Ginebreda iban ahora a implorarle de vez en cuando restos de sobras, que él soltaba o no, según el imprevisible proceso de sus digestiones.

La muerte de Madrona fue la primera de las desgracias de los Ginebreda. Vino después la parálisis progresiva de mamá, su imbecilidad paulatina. Desde la silla de inválida, chillaba, escupía insultos, alborotaba la casa, como si quisiera al fin resarcirse de los anteriores resignados silencios. Toda vida de relación se hizo imposible para los Ginebreda, y la soledad coincidió con su evidente ruina, porque se quedaron

poco a poco, nadie sabía cómo, sin un céntimo. Papá afirmaba que todo lo gastó por motivos de salud.

Mientras él vivió, sin embargo, la familia pudo todavía mantener una apariencia del viejo rango. Todos los veranos, las dos hijas iban con la mamá paralítica a un hotelito de las afueras, que tenían alquilado desde la infancia de las muchachas. Las tres hermanas habían jugado con sus primos en el jardín minúsculo, un jardín con un pequeño surtidor en el centro, y, a su alrededor, media docena de rosales y acacias. Había una vieja tortuga, que siempre comía pedazos de tomate y lechuga. En el jardín, Elpidia y Amelia recordaban a Madrona, a quien los remordimientos y la añoranza transformaban en hada y en santa, y se sentían, al caer la tarde, muy deprimidas. Pasaban nubes, sonaban horas, daban de comer a la tortuga. Las hijas enfermeras arreglaban después a su mamá, babosa e inmóvil bajo alguna acacia, y así se deslizaban los días, iguales y grises, hasta la muerte de la señora Ginebreda. Ahora, cuando Elpidia podía, las hermanas llegaban paseando hasta el hotelito, se acercaban a los barrotes de la verja de hierro, contemplaban largo rato el jardín y pensaban, sin discernir demasiado, en Madrona, en sus padres y en la tortuga. Su melancolía era tan remota, tan íntima y tan compleja, que la confundían con el fluir de la propia sangre y ya sólo podían expresarla con una sonrisa. El jardín tenía aún el surtidor en el centro y, a su alrededor, la media docena de rosales y acacias.

Al llegarle el turno, papá también murió. En sus últimos tiempos, era un caballero de venerable aspecto,

que andaba a tientas con un bastón y jugaba de tres a cinco al tresillo en un club destartalado. Cerró los ojos con una indiferencia de hombre bien educado, dejando en un perfecto desamparo a sus hijas. Al recordarlo, ellas decían, admirativas, sin ningún reproche: «¡Ay, si el pobre papá nos viese!». Papá presidía la leyenda familiar de los muertos y las fiestas esplendorosas del pasado.

Las Ginebreda habían recibido una muy excelente educación de adorno, con profesoras particulares, de las cuales la más notable fue Adela Montoliu. De una distinguida familia venida a menos, Adela era, cuando se encargó de las niñas Ginebreda, una solterona de treinta y cinco años, prusianizada, miope, vestida sin gusto, muy romántica y muy «comme il faut». Vivía con su madre, una muy bella gran dama en otro tiempo, que había arruinado, ridiculizándolo, a su marido, practicando deportivamente un pecado habitual de adulterio. La fea Adela, adscrita en cambio, sin posibles vacaciones, a una moral estrictísima, enseñaba a las Ginebreda francés e historia, sacada de un compendio del *Anquetil*. Bajo su vigilancia, las Ginebreda leían novelas francesas. Al principio las de Mme. de Stolz: *Magali, La maison blanche, Les mésaventures de Mlle. Thérèse*. Después la normativa *Cadette*, de Mlle. Zanaïde de Fleuriot, y *Eliane* y *Anne Séverin*, de Mme. Augustus Craven. Ya más espigadas, les fue permitido introducirse, a través de traducciones francesas, en el mundo de la señora Marlitt: *Le seconde femme, La maison Schilling, La petite princesse des Bruyères*. A escondidas, sin embargo, las Ginebreda, que en toda su vida no leyeron más que en

francés, devoraron algunos entretenimientos de Bourget y hasta alguna voluptuosa página de Prévost.

Adela Montoliu les dictaba los *Avis d'une mère a sa fille* de Mme. de Lambert y se deleitaba repitiendo que «les vertus des femmes sont difficiles, parce que la gloire n'aide pas à les pratiquer. Vivre chez soi, ne régler que soi et sa famille, être simple, juste et modeste, vertus pénibles, parce qu'elles sont obscures. Il faut avoir bien du mérite pour fuir l'éclat, et bien du courage pour consentir a n'être vertueuse qu'à ses propres yeux». Adela les enseñó también a distinguir el «point à l'aiguille» de la «dentelle duchesse» y del «point à la Rose». Las hermanas Ginebreda podían hablar de las calidades y diferencias de las puntillas de Alençon, de Milán, de Bruselas, de Flandes, de Inglaterra, de Venecia. Podían hablar de otras cosas igualmente refinadas e inútiles. No sabían nada más.

Aún se veían, de vez en cuando, con Adela, su antigua profesora, ya muy vieja, encorvada y agria. Se veían en los Felipes, a la hora del rosario, ante un Sagrado Corazón que les inspiraba mucha devoción, y alternaban las plegarias con comentarios acerbos sobre las dificultades actuales. Las tres mujeres habían olvidado las máximas de Mme. de Lambert y hurgaban con una cierta complacencia en su miseria, ahondando en el tema «ahora los pobres casi no podemos comer». A los ochenta años, Adela estaba quizás más resignada. Las Ginebreda podían vivir aún bonitamente una veintena y temían igualmente la muerte y la vida. Profesora y ex-alumnas se compenetraban hoy por completo y se planteaban con imparcialidad, de potencia a potencia,

sus respectivos problemas. «¡Si por lo menos Elpidia se curase!», decía Amelia. Pero Elpidia nunca se curaba. Desde la muerte de papá, hacía quince años, tenía que meterse en cama con los primeros fríos, febril, tosiendo hasta la primavera, quejándose alternativamente de la cabeza, del pecho, del vientre. Amelia la cuidaba con abnegación, atenta a sus deseos siempre insatisfechos por falta de medios, pacientísima, soportadora del mal genio y del aburrimiento desesperado de la enferma. Una vez, una vecina, que tenía una gata parida, les regaló, para distraer a Elpidia, una gatita. Aceptada al principio con prevención, tan sólo «para no ofender a aquella buena alma», la bestezuela se convirtió pronto en el gozo y el consuelo de las Ginebreda. Le colgaron un cascabel del cuello y la bautizaron con el nombre de *Mur,* reminiscencia de la literatura aprendida con Adela Montoliu. Tuvieron, sin embargo, que dejarlo, porque el felino, con este nombre, no se entendía. Aparecía el clásico grito de «mis» y las Ginebreda ponderaban su inteligencia. Las hermanas se acostumbraron a introducirla en sus conversaciones, y la gata parecía entenderlas cabalmente. En cierto modo, el animal les recordaba a Madrona, aquella Madrona muerta hacía tanto tiempo y que ellas habían amado y aborrecido. La hubieran llamado *Madrona,* si ello hubiese sido compatible con el respeto a los muertos. Cuando la gata sentía desasosiego (no la habían dejado nunca salir del piso), las Ginebreda afectaban disgustarse mucho, pero a Elpidia se le dilataban las narices amplísimas y le brillaban los ojos hundidos por la fiebre. Acariciaba entonces, sin parar, a la gata, ofre-

ciendo un espectáculo «del todo repugnante», como decía doña Magdalena Blasi. Pero las Ginebreda no paraban mientes. Cerraban los párpados, pensaban en Madrona y se perdían en la nostalgia de los tiempos pasados.

Tiempos que ya no volverían. Ahora sólo quedaba la lucha cotidiana, la lucha por un mendrugo de pan, ante el vacío. Cada día, Amelia bajaba la escalera y se dirigía a entregar la labor de calceta encargada y a las largas colas, para obtener un poco de carne para su hermana. Regresaba tarde, cansada, por las calles de siempre: calle de la Aurora, calle de la Virtud, calle del Mirto, plazuela del Sol, calle de la Linterna... Basura y gentío, mendigos sin brazos ni piernas, casi sin cabeza. Pequeñas tiendas de carbón y comestibles: barreños con agua de aceitunas, pimientos y uva, verdes plátanos de precio inasequible. Multitudes a las que no redimiría jamás ningún mesianismo, fuese cual fuese, religioso o social. «¡Si por lo menos Elpidia se curase!», pensaba Amelia, volviendo a casa. «Si por lo menos se curase... o se muriese», se descubrió pensando. Y se entregó con deleite, sin notarlo, a la meditación. Se imaginaba su dolor y se compadeció hasta saltársele las lágrimas. Elpidia reposaría de una vez, ¡pobrecilla!, con sus padres y Madrona, y ella se resignaría a pasar unos largos años en soledad, quizás en un convento de señoras (su sueño secreto), hasta reunirse, en el columbario, con los otros Ginebreda. Sonreía a este pensamiento, subiendo la escalera, y de pronto se sintió aguijoneada de remordimientos. ¡Oh, deseaba la muerte de su hermana, ella deseaba la muerte de su

hermana! Abrió la puerta del piso, se dirigió apresuradamente a la cama de Elpidia y la abrazó con exaltadas demostraciones. Como si adivinase, la enferma la rechazaba con dureza. «Arréglame la almohada». Desorientada, Amelia no la obedecía. «Arréglame la almohada, te digo», insistió Elpidia. «¿No saludas a Magdalena?». «Ahora mismo me iba», dijo la señora Blasi, que había traído hoy unas cuantas cajas vacías. «No volveré más», decidió. Le desagradaba la gata, otra vez desasosegada, la tos de Elpidia, aquella miseria sin remedio. «Soy demasiado vieja para este teatro», pensaba. «Me voy al campo», dijo en voz alta a las hermanas. «Aseguran que la guerra se avecina y, la verdad, no quisiera que me pillase aquí». Las Ginebreda empalidecieron. «Adiós, chicas», dijo la Blasi. «Adiós, Magdalena». Amelia la acompañó a la puerta. Al reunirse, las hermanas se sintieron aplastadas de soledad y vacío. Las horrorizaba tener que esperar sin defensa los bombardeos aéreos, en aquel piso como un cajón, casi un nicho. Una muerte común y mezclada con el cura, el carpintero, el matrimonio joven, los propietarios (aunque con éstos no, porque también marcharían oportunamente al campo). Les parecía oir ya las señales de alarma. Pensaban con envidia en Madrona y los otros muertos, acariciaron la gata, lloraron juntas, muy abrazadas, y prepararon después, con hambre, la escasa cena.

SALVADOR ESPRIU

Paseo de Gracia, 132, 4.°, 2.ª
Barcelona.

(Traducción de C. J. C., autorizada por S. E.)

TRIBUNAL DEL VIENTO

a mi querella el tribunal del viento.

CONDE DE VILLAMEDIANA.

Lo

Sú
do qu
ciaci
los P
veían
prom
ras y
conte
intuí
te co
proye
ha da
últim
muer
tirno
ya al
consu
era p
ser co
dad c

Lo
Carlo
pinto
en el
un ca
conse
gro,

La muerte de Carlos Pascual de Lara

Súbitamente, hemos tenido que cambiar nuestra apreciación de la pintura de Carlos Pascual de Lara. Cuando veíamos en él una de las promesas más deslumbradoras y reales de nuestro arte contemporáneo, cuando lo intuíamos esperanzadamente como el más ambicioso proyecto de pintor que se ha dado en España en estos últimos años, su patética muerte ha venido a advertirnos que Carlos Lara era ya algo muy parecido a un consumado maestro. Lo que era proyecto ha tenido que ser considerado como realidad definitiva.

Los dos últimos años de Carlos Lara, la actividad de pintor que fue desarrollando en ellos, permitían suponer un cambio fundamental, una consciente naturaleza de logro, en toda la estética personal de su obra por venir. Parecía como si todos sus conocimientos y todas sus actitudes se fueran a convertir definitivamente en pintura. Porque hay que aclarar hasta qué punto Carlos Pascual de Lara suponía para nosotros un proyecto de pintor. Era un incansable buceador a la búsqueda de una permanente y necesaria problemática. Se planteaba problemas y los resolvía, pero se planteaba problemas de mucha mayor intensidad y envergadura de lo que comúnmente suele hacerse. Por ello, quizás su obra tuviera siempre un especial dejo inacabado, una sutil y graciosa provisionalidad. Esto es lo que las hacía permanentemente vivas. Cada uno de sus cuadros se entrañaba lúcidamente en nosotros y nos hacía partícipes de un pro-

blema que era, en definitiva, un riguroso e íntegro problema de pintor.

Acaso una de las facetas que más se nos han escapado al juzgar la obra de Carlos Lara sea la de su vivencia de lo provisional. Parecía alimentar deliberadamente un cierto tono inconcluso; parecía querer que cada obra nos dijese no sólo lo que era, sino también lo que hubiese podido ser. Y esto nos lleva de la mano al carácter innegablemente lúdico de la mayor parte de su obra. Casi toda ella es una especie de juego trascendente. De juego, en el más real pero también en el más alto sentido de la palabra. En cada dibujo, en cada óleo, en cada mural, nos hablaba, claro es, una determinada presencia, pero también establecía con nosotros un diálogo la ausencia de lo que Carlos Lara se había dejado en el tintero o en la paleta. Lo mismo en su vida que en su obra, Carlos Lara —porque quiso o porque no tuvo más remedio— fue un esteta de la sonrisa y también de la ternura. Quien lo conociera sabía que en su obra tenía que estar desplazada naturalmente la esquinada arista del expresionismo heridor. Cada uno de sus personajes estaba visto desde su ángulo más poético, a través de su interpretación más conmovedoramente fraternal y humana.

En los últimos años, todos los conocimientos de Carlos Lara se estaban convirtiendo, con una alegre seriedad, en pintura. Teníamos derecho a considerarlo un proyecto porque nadie más que él guardaba semejante avidez de nuevas conquistas y experiencias, lo cual significaba nuevos planteamientos problemáticos que, por fuerza, en tanto que no estaban resueltos, no podían estar

totalmente diluídos en pintura. Pero, mucho más aún, teníamos derecho a considerarlo como uno de los más fascinantes proyectos de pintor de esta última hora de España porque, cada vez más, lo que sus obras nos iban mostrando en sus días postreros no eran ya los conocimientos, sino la pintura en la que éstos iban adquiriendo una sólida carta de naturaleza.

No es ésta la ocasión de trazar un panorama detallado de los momentos más característicos de la pintura de Carlos Lara. Habría que referirse a aquella época en que, junto con Lago y Valdivieso, desarrolló, frente al descubrimiento del paisaje por la «escuela de Madrid», un descubrimiento de la intimidad poética. En aquel tiempo, Carlos representó, al lado de las cualidades de los otros dos, la cualidad de un linealismo sugerente. Más tarde, fue conquistando calidades volumétricas, acaso sugestionado por incitaciones escultóricas, principalmente de Henry Moore. Los dos años últimos, los que yo he considerado como culminación del proyecto que él era en sí mismo, significan una integración armónica de ambas épocas, a la búsqueda de una eficacia monumentalista, que ya estaba al alcance de sus manos.

Pero he aquí, repito, que al proyecto hay que considerarlo ya obra consumada. Es como si al gran poeta le hubiese sorprendido una muerte cruel en el momento más álgido de su creación y le hubiera vedado súbitamente la mínima rectificación de una pequeña tachadura.

J. M. M. G.

Las fuentes del romancero

Publicado por la Real Academia Española, acaba de aparecer, en doce tomos, *Las fuentes del Romancero General*[1] título genérico que engloba nuestro romancero. Sería casi obvio hacer hincapié glosando la importancia de esta obra, pues la necesidad, perentoria a todas luces, de que todo el fabuloso tesoro romanceril fuera agrupado, era una de estas misteriosas lagunas con que tantas veces nos hallamos al bucear en nuestra historia. La obra está admirablemente dirigida y revisada por don Antonio Rodríguez-Moñino, cuya solvencia y aquilatado criterio en el campo de la erudición y la bibliografía son cada día más patentes y necesarios.

Nada más cierto que, como recordaba don Ramón Menéndez Pidal, España haya de hacerse con un *Quijote* y un *Romancero* en la mano. La *chanson de geste,* la balada o la *viser,* aunque fuentes literarias y populares, no poseen este hondo sentido nacional de nuestro romance que, sin dejar a un lado hasta las mismas versiones artificiosas, refleja toda el ánima intensa de un pueblo. El romance no abandona jamás el sentir ético, de marcadísima influencia religiosa, ni la intención heroica. Aunque sirva a fines políticos –recordemos la corte castellana de finales del siglo XV–, o se convierta, al cabo de los siglos, en un canto romántico, su espíritu refleja siempre el sentir no ya de su autor, sino

[1] Edición, notas e índices por Antonio Rodríguez-Moñino. Real Academia Española, Madrid, 1957.

del mundo que éste respira: el pueblo, fiel siempre a sus mismas tradiciones.

El Renacimiento adorna el romance, lo recrea y habla de hazañas moriscas y de torneos de valor o renueva viejas gestas de carolingios y bretones. Pero la esencia del romancero, sea de alta o baja calidad literaria, sea *nuevo* o *viejo,* no abandona nunca sus principios. El barroco puede trocar su corte escueto en artificioso, el romanticismo lo inclinará al patetismo fácil, pero la trilogía ético-tradicional - heroica continúa en pie. El mismo tema de la malcasada, abundante en la literatura francesa y no tanto en la española, presenta de un modo claro esta concepción implícita de nuestro romancero: en la primera, el amante y la adúltera son ensalzados y el marido se convierte en un irrisorio muñeco, en cambio, en la nuestra, el mismo tema deriva hacia un virtuosismo dramático de la mujer, sobre cuya cabeza, y hasta sobre su mismo pensamiento, aletea siempre esta inalterable rigidez de los principios éticos.

Los temas de nuestro romancero, desde Cervantes al Duque de Rivas –exceptuando siglo y medio de olvido intelectual– son fuente inacabada en nuestra literatura. Pero si ésta lo llegó a olvidar, si las clases rectoras –social y culturalmente– los dejan a un lado, la clase popular, hasta en las mismas colonias americanas, mantiene viva su llama. Los siglos XVI y XVII los entronizan haciendo de ellos motivo obligado de reuniones y saraos, arraigándolos, con ello, en las clases populares que fueron, exceptuando algún que otro erudito, las que lo perpetuaron hasta su revalorización dieciochesca.

El romance, aparte su fér-

til conducto oral, ha llegado hasta nosotros desde que, a mediados del siglo XVI, y aun antes, Alonso de Fuentes, Martín Nuncio, Sepúlveda y tantos otros vieron la necesidad de coleccionar en breves tomitos toda aquella literatura popular, nacida del recuerdo y del sentimiento de las gentes. Cancionero, flor, ramillete, silva, etc., son los títulos que, por lo común, agrupan estas colecciones de romances. El poeta sevillano Juan de la Cueva, en 1579, introduce el romance en el teatro. La publicación del *Romancero General,* a caballo entre este siglo y el siguiente, reúne las últimas y renovadoras tendencias, rindiendo culto, generalmente, al asunto morisco y caballeresco. Después, Lope, Góngora, todo el Siglo de Oro, eleva el romance a su más alta categoría artística, para luego caer en el olvido.

En el siglo XVIII, el escocés Blackwell despierta la atención inglesa hacia nuestro romancero. Le siguen Percy, Scott, Longfellow... El alemán Herder, influenciado por Percy, introduce nuestro romance en Alemania: Goethe, Grimm y Schlegel escribieron elogiosos trabajos sobre el romancero. La corriente penetra en Francia, donde Creuzé de Lesser, Hugo y Viardot lo actualizan. La rehabilitación del romancero ha llegado y España, al fin, reacciona fijando de nuevo su atención sobre lo que Creuzé de Lesser llamó «una *Ilíada* sin Homero».

Desde el siglo XIX el romancero es centro ferviente de atención y estudio. Durán inicia la reacción, y le siguen, estudiándolo o recreándolo, el Duque de Rivas, Zorrilla, Menéndez Pelayo, Grau, García Lorca, etc. Menéndez Pidal, en su

admirable estudio, ha dicho: «por su tradicionalismo, por la cantidad de vida histórica que representa y por la multitud de reflejos estéticos y morales, es quintaesencia de características españolas».

Sin embargo, y pese a tan significativos estudios y recopilaciones romancerescas, se notaba la falta de algo en que se recogiera todo el material disperso en tomitos y publicaciones algunas casi desaparecidas, otras faltas de páginas, etc. Y, tanto como esto, algo en donde se fijara la atención sobre los romances de marcada intención poética o lírica, ya que los trabajos e investigaciones eruditas se han dirigido, generalmente, hacia los romances tradicionales, dejando aquéllos en rarísimos ejemplares de viejas ediciones, casi nunca al alcance del público y hasta del mismo investigador.

Pero la reciente publicación de *Las fuentes del Romancero General,* como más arriba indicábamos, representa la justa solución de este problema. Las dificultades eran muchas, dado las escasísimas fuentes de donde sacar este aspecto casi inédito que apuntábamos antes. Sin embargo, la personalidad de don Antonio Rodríguez-Moñino —sin vacilar, dice José M.ª de Cossío y dice bien, nuestro primer bibliógrafo— ha hecho posible tal empresa. No sólo ha cuidado la perfección y pulcritud de las reproducciones de los viejos textos, sino que con sus índices y notas, con su cuidado, nitidez y exactitud, ha logrado reconstruir y hacer asequible esta maravillosa fuente de nuestra poesía, facilitando así el camino de toda posible lectura o investigación.

B. P. P.

Filosofía y filósofos españoles

Durante el año 1956 apareció en Francia una obra que tiene, desde nuestra perspectiva, el mayor interés. Y el interés se cobra siempre desde una perspectiva.[1] Es un trabajo de historia de la filosofía española en el que se ha cumplido la intención de llegar hasta la fecha, hasta hoy mismo, ya que, efectivamente, sólo a la luz del presente viene a hacerse inteligible cualquier momento del pasado. Está dividido en dos partes: una doctrinal e informativa y otra antológica. Por esta obra desfilan puede decirse que casi todos los nombres españoles que han dirigido su esfuerzo y empeño a la filosofía: cincuenta y un nombres en total, de los cuales treinta y seis corresponden a los «de hoy».

Este libro responde a una necesidad, a una urgencia, que queda plenamente aclarada desde el comienzo: destruir el prejuicio contra el pensamiento español que Alain Guy ve acuñado en las palabras de Delbos: «Pour connaître la totalité de la philosophie, il est nécessaire de posséder toutes les langues, sauf toutefois l'espagnol». Como españoles simplemente, y como pensadores españoles con doble título, debemos agradecerle este esfuerzo de comprensión, información y claridad. Sin embargo, el punto de partida polémico ha presionado al autor, empujándole a multiplicar los nombres y desdibujar el perfil. Esta profusión niveladora que nos

[1] Alain Guy: *Les philosophes espagnoles d'hier et d'aujourd'hui.* 2 volúmenes. Privat, editor.

hace ver con el mismo bulto a pensadores de altísima calidad intelectual y a otros que apenas alcanzan tal título, hace que el libro sea, en cierto modo, la negación de su propósito. Hay en él claridad expositiva de las diversas doctrinas, completa información, fina elección de textos, pero el todo está enturbiado, falto de contorno y figura. Sin embargo había que mostrar que *hay* un pensamiento español con el que contar. Esto sí que lo consigue. En su libro se pone a disposición, no ya de los españoles, sino del mundo occidental, el caudal de esfuerzos e ideas originales que supone el pensamiento español. Hay más. Para el lector que use esta obra para algo más que para informarse desde el cero absoluto, aparecerá un cierto contorno, vagamente marcado, y por tanto no visible para el lector al que principalmente va dirigido, pero advertible para el que parta de un previo saber, que demuestra claramente que Alain Guy conoce y distingue las jerarquías del pensamiento, y entiende por tanto, en su verdadero sentido, a los pensadores de que trata.

La obra supone un trabajo muy considerable, incluso para el buen conocedor de nuestras letras que es A. Guy (que ha escrito una fundamentada obra sobre Fray Luis de León y no ha dejado nunca de mantener vivo contacto con las letras y el pensamiento español), y supone también un golpe de vista certero que apunta a una realidad mal conocida, y que siquiera como tal realidad exige ser desvelada y puesta a la disposición de todo el occidente actual.

M. R.

Una antología de la canción mallorquina

El folklore de Mallorca, tan rico en sus variados aspectos y del que tanto se ha abusado últimamente hasta ponerlo en trance de desnaturalización, carece todavía de un estudio serio y consciente que nos descubra su auténtica significación y valores.

Es por ello muy digna de ser subrayada la publicación de la breve antología, que bajo el título de *Songs of Mallorca*[1], nos ofrece Elaine Kerrigan. Trátase de un conjunto de melodías adaptadas para uso de principiantes en el estudio del piano.

Elaine Kerrigan, guiada por un gusto exquisito, ha escogido, tras una escrupulosa búsqueda, doce canciones, que le han parecido las más representativas del pueblo mallorquín.

La notable musicóloga norteamericana se ha remontado hasta las propias fuentes originarias de estas canciones populares, realizando —con el candoroso recogimiento necesario para exaltar, con dulzura infantil, esta poesía tierna, viva, destello sonriente o irónico— un admirable trabajo de depuración. La música que nos ofrece está completamente exenta de los añadidos, deformaciones e inevitables mutilaciones impuestas por el tiempo.

Hojeando este delicioso volumen se percibe en todo su frescor y autenticidad el gusto y el colorido del paisaje, el espíritu y la tradición de Mallorca.

---

[1] *Songs of Mallorca*. Music Collected and Arranged by Elaine Kerrigan. Illustrations by Angela von Neumann. G. Schirmer, New York.

Para decorar su álbum, Elaine Kerrigan ha contado con la colaboración de la pintora Angela von Neumann, quien ha ilustrado cada canción con un dibujo esquemático, combinando con gran habilidad y trazo cuidadoso y preciso, ovejas, una flor, mariposas, dos polluelos, un árbol, una casa, tres piedras.

Angela von Neumann ha seguido en sus dibujos una delicada línea infantil, llena de pureza, que interpreta fielmente el alma de la canción cuyo motivo ilustra.

Songs of Mallorca es, en suma, una valiosísima aportación a la no muy nutrida y a veces desorientadora bibliografía en torno al folklore mallorquín.

J. R.

Baudelaire traducido al esperanto

El lector habitual de PAPELES DE SON ARMADANS[1] sabe de nuestra prevención contra las traducciones de ciertos poemas y las concretas objeciones formuladas acerca de algunos intentos de traducción de *Les Fleurs du Mal* al castellano.

Ello nos obliga ahora a informarle de un hecho insólito: una editorial española ha publicado una fidelísima versión de aquel libro, redactada... ¡en esperanto!

Desde hace algunos años, la editorial *Stafeto,* de La Laguna (Tenerife), viene publicando, exclusivamente en el idioma internacional, una curiosa literatura compuesta de novelas, cuentos,

[1] Vid. PSA, n.º XVII, pág 222.

poemas y ensayos, a la que se sumó la traducción de *Les Fleurs du Mal,* en el año centenario del famoso libro de Charles Baudelaire.[2]

Es obra de un equipo de traductores dirigido por Kálman Kaloksay y Gaston Waringhien. El primero es un perfecto versificador en esperanto, y el segundo un sagaz ensayista que asumió la tarea de interpretar los puntos difíciles del texto bodeleriano, redactar la introducción y situar en lugar oportuno algunos poemas que en las modernas ediciones francesas —no muy esmeradamente cuidadas en cuanto a este extremo— aparecen deficientemente colocados. El equipo se completa con los nombres de Lajos Tárcony, Henri Vatré, Magda Carlsson, Roger Bernard, Hilda Dressen.

Este hábil y pintoresco grupo de traductores, con un paciente trabajo de varios años, ha conseguido una versión fiel en cuanto al pensamiento, el tono y el matiz, que reproduce exactamente la estructura estrófica y, con ligerísimas diferencias, el ritmo de cada composición.

Hemos juzgado interesante dar cuenta al lector de esta versión de *Les Fleurs du Mal,* a cuya indudable perfección se une la nota anecdótica de la lengua en que ha sido realizada.

M. A.

---

[2] *La floroj de l'malbono.* «Stafeto». Bel-Literatura Eldon-Serio, 8-9 La Laguna (Tenerife), 1957.

pa-
lo-
cta
jos
ag-
rd,

co
on
os
er-
a-
z,
te
on
el
n.
n-
le
rz
le
ta
n

LA ATALAYA Y EL MAPA

Esta
la ci
logro
angl
tante
con
triun
cient
artifi
del
sació
que

1
pero
2

Dos cartas de Inglaterra

I,

La ciencia, esa arma de dos filos

Science is at no moment quite right, but it is seldom quite wrong.[1]

BERTRAND RUSSELL

There's not much time to put this planet in order.[2]

DR. ARNOLD TOYNBEE

ESTAS DOS FRASES, QUE OSCILAN ENTRE UNA FE SÓLIDA EN la ciencia y la alarma que producen los inquietantes logros de la misma, pasando por un trémolo, muy anglosajón, de escepticismo, reflejan, creo, con bastante exactitud, los estados de ánimo y de opinión con que se vienen acogiendo en este país los últimos triunfos de la ciencia-tecnológica (o de la tecnología-científica), entre los cuales el lanzamiento de satélites artificiales, la expedición transantártica y el invento del aparato Zeta han alcanzado proporciones de sensación mundial. Respecto al aparato Zeta la verdad es que se han echado las campanas al vuelo con una

---

[1] En ningún momento está la ciencia totalmente en lo cierto, pero raras veces se equivoca del todo.

[2] No queda mucho tiempo para poner orden a este planeta.

anticipación de... ¡veinte años! ¿Y cuál es el problema concreto que hay que solucionar durante estos veinte años? ¿Se trata simplemente del tiempo que exige un proceso de desarrollo y perfección o queda aún alguna incógnita fundamental que despejar y que bien pudiera dar al traste con las maravillosas perspectivas que se atribuyen al artefacto? He dirigido estas preguntas a un enterado, que entre otros enterados y numerosos periodistas, asistió en Harwell a lo que podríamos llamar la presentación pública y oficial del aparato Zeta. «Ambas cosas –me ha contestado–. Se han obtenido temperaturas de cinco millones de grados centígrados, en forma de descargas, angostamente 'encorsetadas', para que no lo volatilicen todo, en un campo magnético, que duran algunas milésimas de segundo y se producen a intervalos de diez segundos. Ahora bien, para que las promesas del aparato Zeta se cumplan hay que obtener *cien* millones de grados centígrados durante un espacio de tiempo *más largo* y a intervalos *más cortos*. Es decir, aun dejando a un lado la duración de la descarga y su frecuencia, hay que multiplicar por veinte la temperatura obtenida, alcanzándose con ello el sobrecogedor grado de incandescencia que reina en el interior del Sol. Parece que hay la posibilidad de llegar a eso, pero ¿funcionará también en tales circunstancias, algo, después de todo, sin precedentes, el 'corsé' magnético que impide ahora que las descargas carbonicen el 'toro', el electroimán y probablemente también el edificio que los contiene? Dicho así, para que me entienda –concluyó mi interlocutor–, ésta es

la incógnita que hay que despejar». No es extraño que haya cundido una cierta desilusión, al menos provisionalmente. «Nuestra Zeta –declaró recientemente Sir John Maud, Secretario Permanente del Ministerio de Energía Británico, hablando en los EE. UU.–, no ofrece mayores ventajas prácticas que vuestro satélite».

En realidad, el aparato Zeta y la expedición transantártica no preocupan demasiado, ya que, si bien la insensatez reinante las ha convertido en tantos a favor de Occidente en el juego de niños imbéciles que es la guerra fría (según todas las trazas la próxima Exposición Internacional de Bruselas va a ser un torneo de fanfarronería técnico-científica), no dejan de ser, inequívocamente, empresas de finalidades pacíficas. Lo de los satélites artificiales ya es harina de otro costal. Y no, claro, por lo que tienen de contribución al Año Geofísico Internacional, sino, ya se sabe, por lo que tienen de proyectil a gran distancia, lo cual viene a acentuar el riesgo que de un tiempo a esta parte corremos todos de que se nos mate, se nos incinere y se aventen nuestras cenizas, como a los indeseables de otras épocas, todo al mismo instante. Es el campeonato de ineptitud y soberbia suicida que en torno a esto tienen organizado los políticos, lo que en este país, como, a lo que parece, en otros muchos, está provocando una ola de justa indignación y protesta entre las personas de un sentido común elemental y una chispa de imaginación. En la Gran Bretaña son los intelectuales, y no los hombres de ciencia, como en otras latitudes del globo, donde tal

vez el afán de investigación cede ante un mayor sentido de responsabilidad, quienes levantan la voz para enunciar axiomáticas verdades: «La posesión de la bomba de hidrógeno confiere al país que la tiene el poder que da a la avispa su aguijón. La avispa dispone de su aguijón, pero si lo utiliza muere instantáneamente». O bien: «Si hemos de perecer a consecuencia de una explosión termonuclear, las cenizas de un tory serán tan radioactivas como las de un socialista». El pasado 17 de febrero se celebró en el «Central Hall Westminster», de Londres, un «Nuclear Desarmament Mass Meeting», en el que, bajo la presidencia de L. John Collin, hicieron uso de la palabra Michael Foot, Stephen King-Hall, J. B. Priestley, Bertrand Russell y A. J. P. Taylor, encuadrado el acto en una vigorosa campaña en pro del desarme nuclear. Ya antes Bertrand Russell había lanzado en tal sentido su campaña personal a través de la prensa y radio. «El argumento –le he oído decir– de que nuestras bombas son un factor disuasivo a los ojos de un eventual agresor, no resiste un examen serio. Norteamérica y Rusia constituyen ya factores disuasivos completos, excepto en opinión de los lunáticos, pero, por desgracia, la historia, e incluso la historia más reciente, demuestra que el poder va a parar fácilmente a manos de los lunáticos. Y, aun prescindiendo de los actos deliberados de los Gobiernos, existe siempre el peligro de un 'incidente' que, interpretado de mala manera bajo la influencia de la excitación, puede conducir, en el espacio de una o dos horas, a una hecatombe uni-

versal». Bertrand Russell ve una posible solución del conflicto en la tónica de las últimas conferencias Reith, pronunciadas por el ex-embajador de los EE. UU. en Moscú, Mr. George Kennan. En una ocasión más reciente, al hacérsele entrega del Premio Kalinga de la UNESCO, que se concede todos los años a quien ha realizado una labor importante en el dominio de la popularización de la ciencia, el sabio británico declaró: «Actualmente la técnica científica avanza como un ejército de tanques que han perdido sus conductores, ciega, implacablemente, sin fin ni propósito. Esto se debe en gran medida a que los hombres a quienes incumbe la consideración de los valores humanos y la organización de la convivencia social viven todavía en un mundo imaginario, en el mundo de la época pre-industrial. El divorcio entre ciencia y cultura es un fenómeno moderno. Platón y Aristóteles sentían un profundo respeto por lo que constituía la ciencia de su tiempo. El Renacimiento no se interesó menos por la ciencia que por el arte de la literatura. Leonardo da Vinci dedicó más energías a la ciencia que a la pintura... La teoría y práctica de los físicos nucleares modernos ha puesto de manifiesto, con dramática brusquedad, que la general ignorancia del mundo de la ciencia no es ya compatible con la supervivencia del género humano».

F. M. LORDA ALAIZ

84 Holders Hill Road.
London N. W. 4.
Inglaterra.

y II.

Francis Bacon, pintor romántico.

Es curiosa la poca frecuencia con que Inglaterra produce un pintor clásico. Es lástima, y no porque los artistas clásicos sean superiores a los románticos, sino más bien porque son necesarios para mantener viva la tradición del romanticismo. Donde no hay ningún clásico para dar una *norma,* el romántico no tiene contra qué rebelarse, ni el decadente nada que corromper. El verdadero romántico es revolucionario, subversivo, y no puede ser ninguna de las dos cosas si no hay un orden establecido contra el que luchar. Pero la norma clásica, que en arte hace el papel del orden establecido, tiene que ser activa y actual para provocar al romántico. Donde no hay románticos para sembrar la duda entre los clásicos, el clasicismo se hace mecánico y complaciente; donde no hay norma clásica, el romanticismo no tiene nada contra lo que sostener su individualismo. Cuando esto ocurre, el romanticismo se hace la norma misma y pierde su ímpetu y energía. Esto puede explicar el porqué Inglatera tiene una de las más grandes tradiciones literarias de Europa mientras que pocas veces alcanza preeminencia en el campo de la pintura.

En nuestra pintura, el romanticismo ha tendido a salir del propio romanticismo, se ha mezclado entre sí demasiado y la raza ha degenerado. Por eso la pintura romántica inglesa se ha inclinado hacia la indiferencia,

le ha faltado el nervio y el fuego del gran arte romántico. Lo dicho, naturalmente, no concierne a Turner y a Constable, la excepción entre los románticos ingleses ya que parecen recrearse en el arte de pintar, lo mismo que Goya y Delacroix. La debilidad tradicional de los artistas ingleses –debilidad sólo síntoma de otra más profunda, su falta de convinción– estriba en que en el fondo no son pintores sino acuarelistas. En ninguna parte se ve esto más claramente que al comparar los óleos y las acuarelas del reciente movimiento neorománticо inspirado por Palmer.

En Francis Bacon, sin embargo, tenemos un pintor que lo es en el mismo sentido que Turner y Constable, y esto es algo que se ve claro en las obras presentadas en París (Galerie Rive Droite) y en Londres (The Hanover Gallery). Entonces, ¿contra qué se ha rebelado Bacon? Aparentemente, contra uno de los cánones sacrosantos de la pintura moderna: la inviolabilidad del plano del cuadro, si bien su campaña no va dirigida contra ningún canon estético concreto, sino contra la idea misma de la obra maestra. Su estrategia no está completamente desligada de los dadaístas –sobre todo de la de Marcel Duchamp cuando pintó bigotes a una reproducción en color de la Gioconda– pero la relación de Bacon con las imágenes de la cultura es más sutil: no es puramente iconoclasta, sino producto de su raro complejo de odio y amor. Sus pinturas están basadas muchas veces en una imagen existente: el *Camino de Tarascón* de Van Gogh, por ejemplo, o el *Retrato de Inocencio X* de Velázquez, o la Esfinge

de Gizeh, o la famosa imagen de la enfermera gritando en la escena de las escaleras de Odesa en *El acorazado Potemkin* de Eisenstein (que quizá sea la imagen fotográfica que mejor ha conseguido la categoría de obra de arte), o la mascarilla de William Blake. Sobre estas imágenes Bacon pinta variaciones en las que el original se retuerce, se desfigura, se mancha, se comprime, se disuelve. Ahora bien, este tratamiento de la obra de arte no pretende ser –como el dadaísta– una violación doctrinaria, ya que Bacon compone sus variaciones sobre temas que encuentra conmovedores y hermosos; en realidad, comete un acto de agresión contra lo que ama. Sin embargo no es sólo en esta ambivalencia en lo que Bacon manifiesta su amor-odio por las obras maestras. Sus figuras están colocadas en la forma grandiosa de los retratos barrocos, y sus imágenes parecen pintadas por los maestros antiguos, y vistas en una habitación media a oscuras. Pero expuestos a la luz, no se comportan como debieran y revelan una desesperación, una angustia, que no va con un retrato familiar. La pintura de Bacon es como la ruina de una obra maestra.

El arte de Bacon es una protesta romántica en dos sentidos: contra la pintura moderna, puesto que afirma que se pueden todavía pintar cuadros con el aspecto de los antiguos, y contra la obra maestra, al afirmar que se hacen, precisamente, para ser estropeadas.

DAVID SYLVESTER

30 Beaufort Gardens.
London S. W. 3.
Inglaterra.

Carta de Francia

España en la actualidad francesa

HUBO UN TIEMPO —NO HACE AÚN MUCHOS AÑOS— EN EL QUE en Francia no se prestaba atención a ninguna manifestación literaria o artística procedente del interior de nuestras fronteras. Mientras que las editoriales parisienses publicaban innumerables traducciones de autores ingleses, alemanes o italianos de tercera fila, los valores surgidos en la postguerra española permanecían ignorados. Nuestra literatura se había detenido en García Lorca y todo lo publicado después se rechazaba sin ser leído. Era la época en que un conocido crítico osaba escribir: «La literatura española no existe. Murió en 1936, cuando la guerra».

Desde entonces ha corrido mucha agua bajo los puentes y, de un tiempo a esta parte, asistimos al fenómeno contrario. La poesía de Otero, Celaya, Nora, las películas de Bardem, han reactualizado el problema de España en todas las conciencias y, sin incurrir en ninguna exageración, puede decirse que, ahora, España se está poniendo de moda.

La presente temporada, en efecto, ha consagrado la entrada de nuestros novelistas en el primer plano de la actualidad literaria y el nombre de España aparece asociado a una serie de empresas culturales de cuya importancia podemos justamente enorgullecernos.

Una de ellas, es la iniciada por la prestigiosa editorial Gallimard. Su programa es sumamente ambicioso, en cuanto se propone ofrecer al público francés una cuidada selección de nuestra más reciente novela. Con una regularidad que asegure la continuidad de su propósito, la colección española dará a conocer una veintena de títulos de Cela, Delibes, Corrales Egea, Ana M.ª Matute, Sánchez Ferlosio, Fernández Santos, Quiroga, Susana March, Joan Sales y del autor de estas líneas.

Después de *Juegos de manos* y *Alfanhuí*, editadas el pasado año, presenta ahora la obra de otro escritor joven: Jesús Fernández Santos. Su novela *Los bravos* ha sido magníficamente traducida por René L. F. Durand, autor, asimismo, de un breve estudio inicial, en el que escribe: «Fernández Santos emplea una técnica novelesca original, creando, mediante cuadros sucesivos, un mundo denso y obsesionante de personajes, de sentimientos. No hay partes ni capítulos, sino pinceladas y manchas que se unen para formar las sombras y los colores de un retablo verdadero, rico en resonancias secretas».

En los próximos meses, la colección de Gallimard publicará *El camino* –traducido y prologado por Maurice Coindreau–, *La colmena* –en una traducción de Henri Astor, prologada por José M.ª Castellet–, *Fiesta al Noroeste* –traducida por E. de la Souchére– y *Duelo en el Paraíso* en una traducción de Coindreau y con un ensayo introductorio de Castellet.

Otro acontecimiento cultural de primer orden, lo constituye la publicación, por la revista *Europe*, de un número extraordinario (enero-febrero, 1958) dedicado a las letras españolas. Con un criterio amplio, raro en esta clase de publicaciones, su sumario rico y variopinto, se esfuerza en reflejar las nuevas tendencias de nuestro cine, novela, poesía, teatro y ensayo.

Un estudio de Sebastián Cienfuegos sobre la novela –desde Baroja hasta las promociones más jóvenes, pasando por la «generación de 1927» y Camilo José Cela– precede a una antología que incluye fragmentos de *El Jarama, Fiestas* y *En la hoguera*, y narraciones de Jorge Campos, José M.ª de Quinto, Jesús López Pacheco, etc.

Braulio Casademunt examina *El realismo y la realidad en la nueva poesía española*. Su estudio va acompañado de una inteligente selección de poemas de Hernández, Alberti, Guillén, Aleixandre, Bergamín (el emocionante *Volver* aparecido hace unos meses en *Índice)*, así como Nora, Celaya, Garciasol, Otero (el *Ca-ni-guer* publicado en PAPELES DE SON ARMADANS), Jaime Gil de Biedma y José Agustín Goytisolo.

José Herrera Petere, de quien conocimos un libro de poemas editado en la colección de Pierre Seguers, nos ofrece un fragmento de su obra teatral *Carpio de Tajo* y Juan Antonio Bardem una secuencia de su último film *Los segadores* (lamentablemente rebautizado en España *La venganza)*, que atestigua una vez

más su preocupación por ofrecernos una imagen fiel de la vida española, al tiempo que una sólida cultura literaria. Su intención podría resumirse en las palabras que el viajero dirige a los segadores: «A menudo las gentes son enemigas porque van cada uno por su lado y no se hablan, y no por otras razones. Pues nadie está verdaderamente solo, nadie puede vivir solo y cada hombre debe contar con su vecino».

José Ortega habla del realismo en la pintura y Berzosa estudia la situación actual del cine español, con demasiada benevolencia quizás.

La parte dedicada al ensayo ofrece menor interés —salvando, desde luego, el fragmento de *La hora del lector* de Castellet, y el penetrante análisis de Manuel Tuñón sobre *El pensamiento de Ortega y Gasset:* «Cuando la joven generación intelectual española —escribe en él— reivindica a Ortega y Gasset, no toma el partido de una filosofía determinada, sino el de la defensa de la herencia cultural española entera».

Digna de mención es, asimismo, la carta de Unamuno que revela, al mismo tiempo que una viva preocupación por los problemas de su época, un talento poco común de panfletario.

JUAN GOYTISOLO

33, rue Poissonnière.
Paris - II.

LIBROS POR CORREO

LIBROS POR CORREO

TAWFIQ AL-HAKIM: *Diario de un fiscal rural*. Traduc. y prólogo de Emilio García Gómez. Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Madrid.

La moderna novelística árabe, poco conocida en el exterior de su país, cuenta en su haber con interesantes autores que, acogiéndose a las técnicas narrativas occidentales, han conservado en sus estilos lo más preciso y distintivo de las viejas literaturas orientales, despojándolas de sus muchas veces mero juego, para ofrecernos el espíritu del pueblo y del mismo autor. Uno de los ejemplos más esclarecedores de ello, es el caso de Tawfiq al-Hakim, egipcio y perteneciente a la Academia Árabe.

Este autor posee, por encima de todo, una extraordinaria fuerza descriptiva, servida por un estilo justo y sin efectismos, que plasma, a veces con detrimento del fluir narrativo de la obra, el carácter servil y huidizo de los campesinos árabes y las simbólicas tradiciones de los mismos, reflejando, con ello, el más allá de los mismos hechos: el estado inculto y primitivo de estos campos, la desbaratada administración estatal, los desganados —e inútiles, por otra parte— trabajos de los empleados del gobierno, etc.

Pero, como anotábamos antes, rebasando el interesante documento costumbrista y social que nos ofrece este autor, se halla su nítido y preciso estilo, y su concepción novelística que, salvando naturales distancias, podríamos catalogar de corte barojiano y, por otro lado,

azorinesco, como indica en su acertado prólogo E. G. G.

Envuelto en una extraña nostalgia ante la injusticia y miseria entre las que se desenvuelve —no sabemos hasta qué punto es autobiográfica esta obra, ya que fiscal rural fue también el autor— el protagonista va narrando en su diario, siguiendo el hilo de un crimen y el halo de una bella muchacha, todo un proceso judicial y administrativo y el vivir, día a día y en sus diversas vicisitudes, de una de las infinitas aldeas, todas ellas idénticas en espíritu y aun en forma, únicos y desesperantes núcleos humanos ante los que estalla la inteligencia y la sensibilidad de los europeos, y hasta de la misma clase intelectual árabe.

El irónico tamiz, grotesco en algunos instantes, del autor, da una trágica visión guiñolesca a diversos episodios de la obra, que reflejan una profunda y aguda conciencia moralizadora.

El prólogo nos ofrece una esclarecedora y penetrante panorama de la obra y de los derroteros de la novelística árabe contemporánea. La traducción, precisa y conservando perfectamente la atmósfera del original, ha cumplido perfectamente su cometido.

*

MICHEL BUTOR: *El empleo del tiempo*. Traduc. de J. M. Caballero Bonald. Biblioteca Breve, n.° 121. Editorial Seix Barral, Barcelona, 1958.

Detallista hasta el máximo y lento en sus reacciones, el protagonista de esta novela emprende una *búsqueda del tiempo perdido*, a los siete meses de residir en una brumosa e inhóspita ciudad inglesa, donde viene

obligado, desde Francia, a residir para prácticas comerciales.

Los dos factores principales de la obra, aparte su difuminado hilo argumental, son la atmósfera húmeda, de extraña morosidad y fantasmagoría, que emana la ciudad, impregnando sus seres e influyendo, lenta y precisa, en el protagonista, agudizando su abulia y sumergiéndole en un clima nebuloso y hostil. Ambos factores –hombre y ciudad– forman, en rigor, el eje de la novela, a lo largo de cuyas páginas van dibujándose, como en un gris telón de fondo, varios otros interesantes caracteres, todos ellos enlazados por una extraña novela policíaca, un intento de asesinato, unos amores, viejos odios, todo ello bajo la extraña arquitectura de la nueva catedral de la ciudad, y los ventanales de la vieja, que representan el episodio de Caín y Abel.

El diario del protagonista, escrito con la esclarecedora perspectiva de siete meses, va recogiendo en la memoria –teniendo en cuenta siempre el momento *actual* del que escribe– los detalles, sensaciones y hechos que desencadenaron los posteriores motivos, y catalogando su importancia, arrojándoles luz, trasmutando la acción anterior al mismo presente.

La minuciosidad con que va desgranándose el pasado, a la par que edifica la narración y describe la ciudad, da a la obra un aire lento y lejano, compensado con creces por el interés analítico y el interesante sentido temporal de la técnica narrativa.

La obra, por su determinante reiterativa, presentaba muchas dificultades de traducción –la adjetivación,

por ejemplo, uno de los puntos más interesantes y difíciles de ella–, que han sido felizmente resueltas por el traductor de la misma.

*

MARGARIDA MAGRANER: *Poemes en quatre temps*. La Font de les Tortugues, número 9. Palma de Mallorca, 1958.

Última de las voces surgidas en el campo de la poesía mallorquina, puede afirmarse, sin lugar a dudas, que la de M. M. es una de las más profundas y firmes de cuantas integran esta última promoción.

Una sorprendente muestra de madurez e intensidad poéticas nos ofrecen estos versos que, si cronológicamente primerizos, revelan un espíritu poético sutil y formado. Los poemas, de nítidas y bellas imágenes, cantan en torno al amor, tema, y más en la poesía femenina, en el que el naufragio ha sido meta ineludible en tantas ocasiones. Pero la autora ha salvado el escollo, presentándonos diáfanamente unos sentimientos juveniles, esperanzados y sin el menor bagaje tendencioso, erótico o sentimentalista. Con clarividencia, hasta analíticamente –y siempre dentro de las más puras calidades poéticas– vemos los grises de la tristeza, la ilusionada espera del que sabe que nacerá el alba, la consumación del amor...

El ritmo del poema –fresco juego de la imagen y el sentimiento– mantiene una perfecta esquematización, a lo largo del libro, del sentir del poeta. M. M., puede que deliberadamente, huye de todo patetismo o abstracción, tentadores refugios, para hablarnos con noble estilización clásica.

La fluidez «natural», clari-

vidente en su infinita riqueza, y apoyada en la sola expresión y fuente poética de la autora –es decir, ajena a todo efectismo– hacen de este libro un logro sincero y profundo, de afianzados valores.

En este rincón de la revista reseñaremos todos aquellos libros de los que hayamos recibido dos ejemplares y que, a nuestro juicio, lo merezcan. No se mantiene correspondencia sobre este punto.

BIBLIOTECA BREVE

Últimos títulos:

LA CELOSÍA

DE

ALAIN ROBBE-GRILLET

Precio: 35 pesetas

DIARIO NOCTURNO

DE

ENNIO FLAIANO

Precio: 75 pesetas

•

Biblioteca Breve acaba de inaugurar su serie «Poesía»

con

VIVIENDO Y OTROS POEMAS

DE

JORGE GUILLÉN

Precio: 55 pesetas

Una antología de poemas de «Cántico» y de los dos libros inéditos del gran poeta español.

•

EDITORIAL SEIX BARRAL, S. A.

PROVENZA, 219 - BARCELONA

sía»

AS

ibros